Christliche Kirchengeschichte

von

Johann Matthias Schröckh,

ordentlichem Lehrer der Geschichte auf der Universität Wittenberg.

Neun und zwanzigster Theil.

Leipzig,
bey Engelhart Benjamin Schwickert
1799.

Digitized by Google

Vorrede.

Eine von den Urſachen, welche den gegenwärtigen Theil zu einem gröſsern Umfange, als einer der vorhergehenden hatte, ausgedähnt, und kaum dadurch erlaubt haben, die Geſchichte des Zweyten Buchs vom Dritten Zeitraum darinne zu vollenden, iſt die hiſtoriſche Gerechtigkeit, die ich zwar ſtets in dieſem ganzen Werke zu verletzen mich ſorgfältig gehütet habe; die ich aber auf eine vorzügliche Art den Scholaſtiſchen Theologen ſchuldig zu ſeyn glaubte. Sie waren ſo lange unter den Proteſtanten überaus übel verſchrieen; und ſind ſeit einiger Zeit nicht allein mit ſo vieler Billigkeit von denſelben behandelt; ſondern auch von einigen in einem ſo günſtigen Lichte dargeſtellt, beynahe als diejenigen angeſehen worden, welche den Reformatoren des ſechszehnten Jahrhunderts den Weg gebahnt hätten, daſs es ſcheinen könnte, es ſey ein Reſt des alten Widerwillens gegen ſie, wenn die vornehmſten unter ihnen nur in einer verkürzten Abbildung, und mit Flecken beladen, hier aufgeführt würden. Was ich alſo bereits im vorhergehenden Theil angefangen hatte, das iſt in dieſem, wo mehrere der glänzendſten Schriftſteller von dieſer Gat-

tung

tung auftraten, in gleichem Verhältnisse fortgesetzt worden. Es ist mit der möglichsten Treue alles, wodurch sie sich als Theologen ausgezeichnet haben, gesammelt, und ohne die geringste Verunstaltung vorgelegt worden. Wenn gleich einzelne Werke nach dem vorhergegangenen genauen Auszuge beurtheilt worden sind; so ist doch das Ganze, in einer Reihe Fragen zusammengefaßt, welche die Geschichte allein beantworten kann, dem Urtheil der Leser überlassen worden. Es wird ihnen nicht schwer fallen, zu sehen, daß würklich unleugbare Thatsachen schon den Ausspruch gethan haben. Zwar weiß ich es wohl, daß es in unsern Zeiten der Geschichte nicht immer vergönnt wird, über Angelegenheiten ihres Gebiets entscheidend zu sprechen; sondern daß sie sich oft schlechterdings nach den Aussprüchen eines fremden richten soll. Dennoch darf ich hoffen, daß sie wenigstens in einem alten ein und dreyßigjährigen Werke, das also beynahe in ein anderes Zeitalter gehört, ihre alten Rechte werde behaupten dürfen.

Wittenberg, am 5ten December des Jahrs 1799.

Christ-

Christliche Kirchengeschichte.

Neun und zwanzigster Theil.

Ausführliche Geschichte
des
Dritten Zeitraums.
Zweytes Buch.
Geschichte der christl. Religion und Kirche, von Gregor dem Siebenten bis zum Tode Bonifacius des Achten.

Vom Jahr 1073. bis zum Jahr 1303.

Fortsetzung
des
Siebenten Abschnitts,
oder der
Allgemeinen Geschichte
der
Theologie.

Eine theologische Lehrart, wie die Scholastische war, deren Geschichte bisher mehr als hundert Jahre hindurch fortgeführt worden ist, konnte sich, wenn die kirchliche Verfassung, unter deren Schutze sie blühte, unerschüttert blieb, viele Jahrhunderte nach einander, beynahe gleich neu, beliebt und ehrwürdig erhalten; oder vielmehr an innerer Stärke und Macht über die Gemüther immer zunehmen. Sie hatte sich J. n. C. G. 1073 bis 1303.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

einmal, und das durch sehr blendende Auftritte, in den Ruf gesetzt, daß sie die festeste Stütze des herrschenden Lehrbegriffs sey; aber die Mittel, durch welche solches bewürkt werden sollte, waren in der That unerschöpflich. So sehr auch bey derselben alles zuletzt auf **das Ansehen der Kirchenväter** ankam; so hatten doch diese selbst so vielerley, zum Theil einander widersprechende Meinungen vorgetragen, daß die Scholastiker niemals ganz damit fertig werden konnten, sie nach ihren Absichten zu stellen, zu erläutern, sowohl unter einander, als mit ihren eigenen Lehrsätzen zu vereinigen. Die **Fragen und Probleme**, durch welche sich diese Methode so sehr auszeichnete, gaben einen noch reichlichern Stoff an die Hand, in jedem Jahrhunderte den Reiz der Neuheit über dieselbe zu verbreiten; und es war natürlich, daß ein jeder dieser Lehrer, der sich Scharfsinn genug zutrauete, eine Anzahl derselben auszusinnen, darinne lieber zu viel als zu wenig that. Endlich mußten auch **die philosophischen Systeme und Hypothesen**, welche von ihnen zum Dienste dieser Lehrart angewandt wurden, sie mochten mehr oder weniger abwechseln, selbst bekannte Lehren sehr oft von einer ungewohnten Seite zeigen, und der so hochgeachteten Kunst, vom Christenthum weit mehr zu wissen, als die Bibel sagt, unaufhörliche Nahrung geben.

Würklich hat auch **die Scholastische Theologie** vierhundert Jahre lang ziemlich ungestört regiert, ohne ihre Grundsätze wesentlich zu verändern. Ihr **zweytes Zeitalter**, in welches die Geschichte jetzt übergeht, unterscheidet sich zwar durch die völlige Aufnahme der **Aristotelischen** Philosophie sehr merklich von dem Ersten; aber ohne philosophische Behandlung der christlichen Glaubenslehre hatte sie ihren Namen noch nie

nie verdient; sie wechselte nunmehr dabey nur mit einem Führer, dem sie sich fast unumschränkt überließ. Jene Art zu philosophiren hatte schon seit vielen Jahrhunderten der **Platonischen** allen Beyfall unter den Christen abgewonnen; und was ihnen in den Abendländern an griechischer Sprachkenntniß zur nähern Bekanntschaft mit dem **Aristoteles** fehlte, das ersetzten die Uebersetzungen des **Victorinus** und **Boethius**. (Chr. Kircheng. Th. XVI. S. 93.) Da unterdessen die Philosophie lange genug kein Hauptstudium unter diesen letztern ausmachte: so begnügten sie sich bis zum eilften Jahrhunderte an den kurzen dialektischen Anweisungen des **Augustinus, Cassiodorus, Beda**, und anderer, die selbst nicht wenig aus dem halb verstandenen **Aristoteles** geschöpft hatten. (Christl. Kircheng. Th. XXI. S. 205.) Mit dem eilften Jahrhunderte hingegen, und noch mehr mit dem zwölften, da neue Uebersetzungen Aristotelischer Schriften; der überaus lebhaft aufwachende Eifer für Dialektik und Metaphysik; so wie besonders die Parthey der **Nominalisten** der **Peripatetischen** Schule einen ehrenvollen Eingang öffneten; da **Abälard** in Frankreich, **Johann von Salisbury** eben daselbst und in England, **Otto von Freysingen** in Deutschland, andere in Italien, dieselbe nicht ohne eigene Einsicht begünstigten: schien ihr nichts mehr im Wege zu stehen, um eine allgemeine Oberherrschaft zu behaupten. Die ersten Scholastiker wagten es noch nicht, neben den allgültigen Aussprüchen der Kirchenväter auch Entscheidungen des **Aristoteles** aufzustellen; beym **Lombard** kommt nicht einmal sein Name vor; obgleich **Gautier von St. Victor** ihn, und **Abälarden**, und ihre Schüler von Einem Aristotelischen Geiste anwehen läßt. Cap. Launoium de varia Aristot. in Acad. Paris. fortuna, c. 3. p. 189. ed. Elswich. Viteb. 1720.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

J. n. C. G. 1073 bis 1303

8.) Allein es konnte beynahe nicht fehlen, daß diese Philosophie, die ihrer Methode, alles in Fragen und Zweifel, in **Distinctionen** und **Conclusionen** aufzulösen, so günstig war, endlich ganz ihr Eigenthum wurde. Die **Dialektik** des **Aristoteles** verdrängte also bereits im zwölften Jahrhunderte die unter dem Nahmen **Augustins** eingeführte; seine Anhänger wurden immer zahlreicher, und nach und nach bediente man sich seiner Begriffe und Lehrsätze nahmentlich zur Unterstützung theologischer. Im Anfange des dreyzehnten Jahrhunderts schien zwar der große Fortgang dieser Philosophie in Frankreich auf immer gehemmt zu werden. Sogenannte ketzerische Lehren, welche damals zum Vorschein kamen, wurden auf ihre Rechnung gesetzt; daher verdammte eine Synode die Schriften des **Aristoteles** zum Feuer; und die Päpste untersagten einige derselben, über welche man bereits Vorlesungen zu halten pflegte, den dortigen Lehrern. Doch als um die Mitte eben dieses Jahrhunderts **Albert der Große** und sein Schüler **Thomas von Aquino** Erläuterungsschriften über den **Aristoteles** herausgaben: verlor nicht allein dieses Verbot allmählich seine Kraft; sondern die oftgenannte Philosophie setzte sich auch seitdem im Gebiete der Theologie so unwiderstehlich fest, daß sie vor dem sechzehnten Jahrhunderte nicht wieder daraus vertrieben werden konnte. Alle diese ihre Schicksale sind in andern Stellen der gegenwärtigen Geschichte umständlicher beschrieben worden. (Th. XXIV. S. 301. fg. 412—418. Th. XXVIII. S. 452. 463. 479. 548. fg.)

Hier sieht man zugleich den Grund, warum **Daneau**, wie an einem andern Orte bemerkt worden ist, (Th. XXVIII. S. 375.) den Anfang **des Zweyten Zeitalters der Scholastischen Theologie von Albert**

bert dem Großen hergeleitet hat. Er glaubte, daß kein anderer Scholastiker an der Spitze desselben mehr zu stehen verdiene, als jener so bewunderte Lehrer, der sich nicht nur in Commentarien über die Schriften des Aristoteles erschöpft; sondern auch denselben zu einem Hauptanführer auf seiner theologischen Laufbahn gewählt, mithin ein neues Beyspiel gegeben habe, dem alle folgende Scholastiker nachgegangen sind. Allein so viel Eigenes auch Albert in dieser Betrachtung gehabt hat, welches in der Geschichte der Philosophie (Th. XXIV. S. 426. fg.) nicht unbemerkt geblieben ist; so ist doch ein anderer dieser philosophirenden Theologen, wenn gleich geringer als er an Gelehrsamkeit, doch gewiß nicht an Scharfsinn, Alexander von Hales, eigentlich der erste gewesen, wie man auch am angeführten Orte (S. 422. fg.) gesehen hat, der vieles nach Aristotelischen Lehrsätzen geprüft und beurtheilt hat. Da er auch zuerst, fast alle seit dem Anfange des dreyzehnten Jahrhunderts in der Lateinischen Kirche bekannt gewordene Schriften dieses Philosophen benützt hat: so hielt es bereits Cramer (Siebente Fortsetzung von Bossuets Einleitung, S. 161.) mit Recht vor schicklich, das Zweyte Zeitalter der Scholastischen Theologen mit ihm anzufangen. J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Alexander von Hales, wie er von seinem Erziehungsorte, dem Kloster Hales in der Englischen Landschaft Glocestershire, genannt wurde, hatte sich von seiner Jugend an auf der Universität Paris den Wissenschaften ergeben. Daselbst lehrte er auch viele Jahre Scholastische Philosophie und Theologie, ingleichen das päpstliche Recht; endlich trat er um das Jahr 1222. in den Franciscaner-Orden, und war, gegen das Verbot, welches diese Mönche von academischen Würden ausschloß, der erste Doctor der Theologie.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

unter ihnen. Er starb im Jahr 1245. Sein Ansehen war und blieb unter den Scholastikern so groß, daß man ihn von den übrigen durch den Ehrennahmen des **unwidersprechlichen Lehrers** (Doctor irrefragabilis) unterschieden, auch wohl, noch in gedruckten Ausgaben seiner Schriften, wie in der Nürnbergischen bey Anton Koburger von seiner Summa im J. 1516. in vier Foliobänden, deren ich mich bediene, Theologorum Monarcha genannt hat. Diesen Ruhm haben ihm seine exegetischen Schriften, (Postillae in universa Biblia) an sich sehr unbeträchtliche Arbeiten, von welchen auch nur die Commentarien über die **Psalmen** und über die **Offenbarung Johannis** einigemal herausgegeben worden sind, am wenigsten verschafft. Seine Erläuterungen über Bücher des **Aristoteles**, deren schon anderswo (Th. XXIV. S. 423.) gedacht worden ist, hatten damals mehr zu bedeuten. Aber eigentlich gründet sich seine theologische Größe auf ein Hauptwerk dieses Inhalts, das er auf Befehl **Innocentius des Vierten** geschrieben hat. (Henric. Gandavens. de Scriptt. Ecclesiast. c. 46. p. 126. in Fabricii Biblioth Eccles. Trithemius de Scriptt. Eccles. c. 458. pag. 111. sq. ibid. Bulaei Hist. Univers. Paris. Tom. III. p. 200. sq. 673. sq. Fabricii Biblioth. med. et inf. Latinit. T. I. p. 64. sq. ed. Pat.)

Gemeiniglich hat man sonst behauptet, und auch **Du Boulay** (l. c. pag. 673.) hat diese Meinung wiederholt, daß **Alexander** der erste gewesen sey, der einen Commentarius über **Lombards** Lehrbuch aufgesetzt habe. Allein **Oudin** (Comment. de Scriptt. Eccles. antiq. T. II. p. 1501.) hat es wahrscheinlich gemacht, daß noch früher **Peter von Poitiers**, dieser berühmte Schüler **Lombards**, eine solche, nur noch in Handschriften verborgene Erklärungsschrift ausgefer-

tigt

ügt habe. Eben so hatten ehemals manche das gedachte Werk von seiner Summa Theologiae unterschieden, und ihm Quaestiones seu Commentaria in LL. IV. Sententiarum beygelegt, die auch unter seinem Nahmen zu Lyon im Jahr 1515. gedruckt worden seyn sollten; aber es werden beyde Aufschriften nur von Einem Buche in Handschriften gebraucht, weil es völlig nach der Ordnung von **Lombards** Werke, und zu dessen Erläuterung, abgefaßt ist. Allerdings scheint es den folgenden Commentatoren dieser Art zum Muster gedient zu haben; so ausführlich und fruchtbar ist es in der Entwickelung und Erweiterung des Inhalts von jenem Lehrbuche, nach **Aristotelischer** Methode, gerathen; obgleich die Worte desselben nur bisweilen angeführt werden, und also ein Commentarius im strengen Verstande des Worts darinne nicht zu suchen ist. **Semler**, der dieses nach **Natalis Alexander** und andern bemerkt, (Einleit. in die dogmat. Gottesgelehrsamkeit vor dem zweyten Bande von **Baumgartens** Evangel. Glaubenslehre, S. 43. fg.) hat nicht nur die innere Einrichtung von **Alexanders** Werke, wenn gleich mehr nach dem, was er mit den Scholastikern überhaupt gemeinschaftlich hat, beschrieben; (S. 44. fg.) sondern auch die sämmtlichen Fragen aus dem ersten Buche der **Summe Alexanders**, parallel mit denen, welche im ersten Buche des ähnlichen Werks vom heil. **Thomas** befindlich sind, abdrucken lassen. (S. 120—143.) Aber einen vollständigen und sehr genauen Auszug dieser **Summe** hat **Cramer** mitgetheilt. (l. c. S. 166. fg.) Er hat mit derselben zugleich die übereinstimmenden oder abweichenden Meinungen **Alberts des Großen, Thomas von Aquino, Bonaventura** und **Duns Scot** verglichen, und diese Zusammenstellung nach den wichtigstrn Glaubenslehren, die in ihren Systemen vorkommen, geordnet.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Eine so sehr alles umfassende Beschreibung, die weit über sechshundert Seiten ausmacht, gehört, selbst abgekürzt, nicht in den Entwurf dieser Geschichte. Sie soll wiederum nur das Eigene **Alexanders** und seiner Nachfolger im Allgemeinen und in einer Anzahl Beispiele darstellen; und sie wird in dieser Einschränkung ihre Absicht desto weniger verfehlen, je mehr man schon überhaupt weiß, was von den Scholastikern zu erwarten sey; zumal da auch bereits mehrere einzele Stellen, Lehrsätze und Fragen **Alexanders**, **Alberts** und **Thomas** angeführt worden sind. **Cramer**, der übrigens auf **Alexanders** Verhältniß gegen **Lombarden** im Ganzen keine Rücksicht nimmt, hat für die sorgfältigste, in alle einzele Lehrsätze hinein gehende Darstellung der Scholastischen Theologie in diesem Zeitalter, und für den Parallelismus ihrer vorzüglichsten **Summisten** in demselben, vortrefflich gesorgt; hier wird ein anderer Versuch von gleicher Absicht folgen; der aber dem angenommenen Gange dieser Geschichte angemessener ist.

Wie **Lombard** in vier Büchern, so hat auch **Alexander von Hales** in vier **Theilen** das ganze theologische Lehrgebäude abgehandelt; beyde haben in vier Büchern überhaupt die Folge der Lehrsätze mit einander gemein; aber **Alexander** ist in allem ungleich reichhaltiger; und in seiner besondern Methode entfernt er sich ebenfalls von jenem. Jeder seiner Theile besteht aus einer Anzahl **Hauptfragen**, welche den ganzen Inhalt desselben umfassen; der erste hat ihrer vier und siebzig, der vierte hundert und vierzehn; nicht vier und dreyßig, wie **Cramer** sagt (S. 167.) Diese Fragen lösen sich wieder in verschiedene **Glieder**, (Membra) und diese durch neue Fragen in **Artikel** auf, unter welchen Gründe für das Bejahen und Verneinen derselben

ben ſtehen; bis endlich die Beantwortung derſelben die Entſcheidung (Solutio) herbeyführt; wenn man anders Beantwortungen ſo nennen darf, welche öfters mehr einen Vergleich zwiſchen entgegengeſetzten Meinungen zu ſtiften ſuchen; oder zeigen, in welchem Verſtande eine derſelben angenommen werden könne, um nicht dem Anſehen eines Kirchenvaters, der ſie behauptet hat, zu nahe zu treten. Im Grunde waren Alexanders Vorläufer unter den Scholaſtikern ſchon eben dieſen Weg gegangen; er überſtreuete ihn aber noch weit mehr auf allen Seiten mit Fragen, Einwürfen, Schwierigkeiten, Gründen und Gegengründen; wenn dieſe gleich ſehr oft nichts anders als an Statt der Gründe geltende Zeugniſſe (auctoritates) der älteſten Theologen ſind. Bey ihm iſt alles recht darauf abgeſehen, die Theologie möglichſt problematiſch vorzutragen, ohne daß ihre dogmatiſche Feſtigkeit in den Hauptlehren etwas verlieren dürfe; und, ihm es hierinne gleich zu thun, ja noch zuvor zu kommen, war das Beſtreben aller vorzüglichen Köpfe unter ſeinen Nachfolgern. J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Zuerſt alſo ſchickt er eine lange Frage über die theologiſche Gelehrſamkeit voraus. Sie iſt in folgende vier Glieder vertheilt: Iſt die Theologie eine Wiſſenſchaft? Iſt ſie von andern Wiſſenſchaften verſchieden? Womit beſchäfftigt ſich dieſe Wiſſenſchaft? Wie wird ſie in der heil. Schrift vorgetragen? Manche Scholaſtiker wollten es darum nicht zugeben, daß die Theologie eine Wiſſenſchaft ſey, weil ihre meiſten Lehren hiſtoriſch ſeyen; für eine wiſſenſchaftliche Erkenntniß aber nur allgemeine Begriffe und Lehrſätze gehörten; und weil ſie größtentheils Lehren enthalte, welche man glauben müſſe; das Glaubliche aber ſich zwar über die Mei-

nung

nung, jedoch nicht bis zur Wissenschaft erhebe. Dagegen sagten andere, eine Erkenntniß, die aus göttlicher Eingebung fliesse, sey gewisser, als diejenige, welche auf menschlichen Schlüssen beruhe: und da **Augustinus** die Theologie eine Wissenschaft der das Heil der Menschen betreffenden Lehren genannt hatte: so durfte, wie es scheint, weiter daran nicht gezweifelt werden. Gleichwohl will sie **Alexander** mehr **Weisheit** als **Wissenschaft** genannt wissen, weil sie das Herz bessere, und durch Liebe und Furcht zum Guten bewege. Zugleich beantwortet er doch die Gründe, durch welche ihr der Nahme einer Wissenschaft abgesprochen wurde. Selbst die historischen Nachrichten, welche die heil. Schrift enthält, werden, nach seiner Meinung, durch ihre geheime Deutung und ihre erhabene Absicht allgemeine Wahrheiten; und da dasjenige, was man gläubig angenommen hat, nachher von solchen, die reines Herzens sind, auch völlig eingesehen werde: so entstehe daraus würkliche Wissenschaft. Allein **die Theologie** darf, wie er ferner behauptet, **nicht unter die übrigen Wissenschaften gerechnet** werden, weil sie aus göttlicher Eingebung geschöpft wird; den Glauben zum Grunde hat, und sich hauptsächlich mit der Erlösung der Menschen beschäfftigt. Freylich waren die Scholastiker über diesen letztern Punkt (subiectum Theologiae, wie es **Alexander**, an Statt des gewöhnlichern obiectum, nennt,) uneins, indem manche derselben auch die Werke der Schöpfung dazu zogen. Er vergleicht sie dadurch, daß die gedachten Werke die materia circa quam; die Erlösung hingegen die materia de qua ausmachten. Wenn er ferner die Fragen über die **Art des Vortrags dieser Wissenschaft in der heiligen Schrift** beantwortet: an modus in script. S. sit artificialis? an sit certitudinalis? an sit uni-

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

for-

formis, vel multiformis? ſo leugneten es zwar einige, daß jener Vortrag kunſtmäßig ſeyn könne, weil die Schreibart der Bibel oft poetiſch, metaphoriſch, und dergleichen mehr ſey; er behauptete es aber aus dem Grunde, weil die erhabenen Gegenſtände der Schrift eine andere Lehrart erforderten, als bloße Vernunftwahrheiten; nehmlich eine praeceptivam, exemplicativam, exhortativam, revelativam, orativam, et myſticam. Er findet auch Gewißheit der Erfahrung genug in der Theologie; wenn gleich nicht, wie in andern Wiſſenſchaften, Gewißheit der Speculation. Die Mannichfaltigkeit ihres Vortrags in der Schrift hält er vor eben ſo nothwendig, als würkſam; nimmt ihren damals gewöhnlichen vierfachen Verſtand an, und zeigt, daß der buchſtäbliche allezeit auf Wahrheit gegründet ſey; nur müſſe man die Wahrheit des ausdrücklich Geſagten, und die Wahrheit des Bezeichneten unterſcheiden. J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Nunmehr folgen von der zweyten Frage an, die Lehren von Gott und von der Dreyeinigkeit, in eine große Menge beſonderer Fragen abgetheilt. Die Erkenntniß Gottes wird theils in Abſicht ſeiner, theils in Anſehung der Menſchen, betrachtet. Er iſt allerdings erkennbar, ſagt Alexander; aber nicht nach ſeiner Natur; ſondern in ſofern er ſich uns bekannt machen will; eben ſo iſt er auch unſichtbar nach ſeiner Natur; aber ſichtbar nach ſeinem Willen. Unſere Erkenntniß von ihm richtet ſich nach dem Maaße unſers Vermögens; die Vernunft, welche ganz unkörperlich und einfach iſt, kann dieſe Eigenſchaften auch an Gott, deſſen Bild ſie an ſich hat, erkennen; aber von ſeiner Unermeßlichkeit kann ſie ſich nur einen verneinenden, nicht einen bejahenden Begriff machen. Die Dreyeinigkeit kann der Menſch freylich nicht in ihren eigen-

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

eigenthümlichen; doch wenigstens in den jeder Person zugeeigneten Eigenschaften, (non per propria, sed per appropriata) durch Macht, Weisheit und Liebe, erkennen. Er kann sogar bereits in diesem Leben **Gott von Angesicht zu Angesicht erkennen**; das heißt, dessen Gegenwart durch seine Gnade, im Fleische, und durch seine herrlichen Erscheinungen. **Ob Gott durch die Vernunft, oder durch** ihre höhere Art, **den Verstand**, erkannt werde? untersucht der Verfasser nach **Augustins** Begriffen, und findet, daß man in gewisser Bedeutung beydes sagen könne. Eine unmittelbare Erkenntniß Gottes, ohne das Mittel der Geschöpfe, oder ohne die Gnade des Glaubens, hält er vor unmöglich.

In der eigentlichen Abhandlung der Lehre von Gott, welche mit **der dritten Frage** (de divinae substantiae essentialitate) anfängt, sucht **Alexander** zuerst zu beweisen, **es sey nothwendig, daß eine göttliche Substanz da sey**: und dieses mit Gründen, welche **Anselm** und **Richard von St. Victor** bereits gebraucht hatten; wie in der Geschichte der Philosophie (S. 350. fg. 395.) gezeigt worden ist; obgleich auch, wie **Cramer** (l. c. S. 189. fg.) bemerkt hat, zum Theil mit solchen, deren sich der Stifter einer neuern philosophischen Schule bedient hat. Er schließt zum Beyspiel so: Da es Wesen genug giebt, welche nicht von Ewigkeit her, mithin auch nicht von sich selbst sind: so muß es nothwendig eines geben, das von Ewigkeit her, mithin von sich selbst ist: und dieses nennen wir Gott. Auch nimmt er es als gewiß an, daß sich das Nichtdaseyn Gottes gar nicht denken lasse; welches eben unter seine hohen Vorzüge gehöre; und dergleichen mehr. Ferner leitet er die **Unveränderlichkeit Gottes** aus der **Einfachheit** seines Wesens im

streng-

ſtrengſten Verſtande her, und beantwortet inſonderheit die Einwendung, welche dagegen von der erſten Materie nach Ariſtoteliſchen Grundſätzen hergenommen wurde. Ueber die Unendlichkeit, Unbegreiflichkeit und Unbegränztheit Gottes wirft er auch allerley Fragen auf, und behauptet unter andern, daß man aus ſeiner Einfachheit nicht folgern dürfe, er ſey begreiflich; man müſſe vielmehr ſagen, apprehendi quidem poſſe Deum; comprehendi autem nequaquam. Er giebt zu, daß Gott an einem und an jedem Orte ſey, (localitas Dei) weil er überall unmittelbar würke; er leugnet, daß es einen Vorzug von Gott ausmachen würde, abweſend an allen Orten zu würken; glaubt überdieß, daß auch die Engel nach Gottes unbedingter Macht überall ſeyn könnten. Die Art, wie Gott überall gegenwärtig ſey, beſtimmt er durch die Worte: eſſentialiter, praeſentialiter, potentialiter. Von dem beſondern Daſeyn des göttlichen Weſens in den Dingen durch die einwohnende Gnade, lehrt er, daß allerdings in einer Seele dadurch etwas Würkliches entſtehe; daß Gott in den Sacramenten nicht durch Einwohnung, ſondern auf eine beſondere Art, ſey; daß er zwar gewöhnlich nicht vor der Geburt in einem Menſchen wohne; aber doch bisweilen, wie bey Johannes dem Täufer, und bey der Jungfrau Maria, eine Ausnahme mache; daß er auch in Kindern durch die in der Taufe gewürkte Gerechtigkeit wohne; und daß man dieſe Gnade gratia gratum faciens nennen müſſe, weil ſie manchmal auch Laſterhaften ertheilt worden ſey. Bey der Ewigkeit Gottes unterſcheidet er die immerwährende Fortdauer ohne Anfang; bey welcher aber doch Veränderlichkeit nicht ausgeſchloſſen iſt; (ſempiternitas) die alſo auch Geſchöpfen zukömmt. Mehrere ſpitzfindige Unterſuchungen über den Begriff, den

J. n. C. G. 1073 bis 1309.

Be-

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Beweis und das Verhältniß der Ewigkeit Gottes gegen Zeitalter und Zeit (aevum et tempus), sind noch beygefügt.

Andere Eigenschaften Gottes beschäfftigen Alexandern noch viel länger. Seine **Einheit** veranlaßt ihn, den Unterschied **des Einen vom Wahren und Guten** aufzusuchen; ingleichen zu bestimmen, welche Gegensätze zwischen **Einheit** und **Vielheit** Statt finden; ob die vom **Aristoteles** vorgetragenen? oder, wie er vielmehr glaubt, bloß nach der **Disparation**. Sodann kommen erst die Hauptfragen, darunter folgende sind. Läßt die Einheit des göttlichen Wesens eine Mehrheit in demselben zu? Es scheint nicht, weil das Einzige vollkommen ist; Menge hingegen Unvollkommenheit mit sich bringt, und weil sich die Mehrheit in Gott nicht auf die Einheit der Natur oder der Person zurückführen läßt. Allein da eine solche Einheit, welche in mehrern eben dieselbe bleibt, vorzüglicher ist, als diejenige, welche nur in Einem Statt findet; da auch die Vollkommenheit des Guten in der Mittheilbarkeit desselben besteht: so muß man daraus auf eine Mehrheit in dem göttlichen Wesen schliessen. Verstattet die Einheit des göttlichen Wesens eine Mehrheit der Naturen? oder der Grundwesen? (principiorum) oder der Ideen? oder der Personen? und wie wird diese Einheit am besten vorgestellt? **Die Wahrheit Gottes** wird von dem Verfasser nicht sowohl erklärt, als dazu angewandt, um über Wahrheit und Falschheit überhaupt allerhand Bemerkungen anzubringen, nachdem er sie erst fragweise durchgefochten hat; zum Beyspiel, daß die erste Wahrheit die Ursache aller andern Wahrheiten sey; und daß man den Irrthum nicht in den äusserlichen Sinnen, sondern in dem innerlichen Sinne suchen müsse, der sich von dem falschen Scheine der Dinge hintergehen lasse; ingleichen,

daß

daß das Falſche im Wahren, als deſſen Beraubung ſubſiſtire. (ſubſtantificatur in vero.) Auch bey der Güte Gottes wird viel vom Guten und Boſen überhaupt angebracht; über das Verlangen aller Menſchen nach dem höchſten Gute, oder Gotte; von der Zulaſſung des Böſen durch Gott; über die Frage: ob die Welt ohne Böſes, oder, wenn alles in derſelben gleich gut wäre, beſſer ſeyn würde? welches verneint wird; (ein offenbares Vorſpiel auf eine der berühmteſten neuern Vertheidigungsſchriften für die göttliche Zulaſſung des Böſen,) und dergleichen mehr. Alexander beweiſet ferner, daß Gott eigentliches Vermögen zukomme; daß dieſes vor ſeiner Erkenntniß hergehe; daß ſeine Macht allgemein, unermeßlich und vollkommen ſey; daß dieſe Welt die beſte ſey, die Gott habe erſchaffen können; nur nicht in dem Verſtande, in welchem Gott das allerbeſte Weſen iſt; auch erörtert er mehrere verwandte Fragen: zum Beyſpiel: ob Gott das menſchliche Geſchlecht auf eine beſſere Art habe erlöſen können? was der göttlichen Macht möglich und unmöglich ſey? und ſo weiter. Die Herrſchaft des Menſchen über die Thiere ſetzt er darinne, daß ſie furchtſam vor ihm fliehen; ihre Regierung und Erhaltung aber ſey von Gott den Engeln anvertrauet worden. J. n. C. G. 1273 bis 1303.

Darauf werden die Lehren von der Erkenntniß und dem Willen Gottes, in der drey und zwanzigſten und in den achtzehn folgenden Fragen, ſehr weitläufig abgehandelt. Nachdem Alexander mancherley Meinungen über die Erkenntniß Gottes angeführt hat, ſucht er zu zeigen, ſie ſey ſein Weſen ſelbſt, den erkannten Dingen aſſimilirt, ein habitus in Abſicht auf erſchaffene Dinge, und ein actus in Anſehung ſeiner ſelbſt; auch daß Gott al-

les lediglich durch sich erkenne; das Böse aus der Unähnlichkeit mit dem von ihn erkannten Guten; alles aber gegenwärtiger Weise und auf einmal. **Das Vorherwissen Gottes** hielten einige Scholastiker vor ewig; andere hingegen nicht, weil sie dasselbe nur als ein äusserliches Verhältniß desselben gegen seine Geschöpfe ansahen. In der Mitte zwischen beyden erklärt es **Alexander** vor ewig, weil es keinen Anfang habe; giebt ihm aber ein Ende, so wie die vorher erkannten Dinge würklich geschehen sind. Er behauptet zugleich, dieses Vorherwissen sey in sofern die Ursache des Zukünftigen, als damit ein Wohlgefallen verbunden ist; die Dinge selbst aber würden durch dasselbe weder auf eine unbedingte noch bedingte Art nothwendig. Giebt es aber auch, so frägt er weiter, eine **göttliche Anordnung** (dispositio) der Dinge? Ja: und es ist ihr Vorherwissen, mit der Absicht, daß sie würklich werden sollen; sie ist ewig in Ansehung ihres Grundes, und zeitlich in Absicht auf die Dinge selbst. **Die Vorsehung** rechnet er theils zur Güte, theils zur Weisheit Gottes, einigermaaßen auch zu seiner Macht; er nennt sie sowohl die **formale** als die würkende Ursache von allem, was geschieht; sie soll zwar keine Nothwendigkeit des Daseyns; aber wohl eine Nothwendigkeit der Ordnung und des Unentbehrlichen, bisweilen auch der Gewalt und des Zwangs, der Leitung, der Vorschrift und des Antriebs hervorbringen. Nach seiner Meinung ist es eine größere Sünde, die Vorsehung zu tadeln, als sie zu leugnen. Ein **Schicksal** (fatum) leugnet er gar nicht, wenn man darunter die Verbindung und Veranstaltung endlicher Dinge, welche die Vorsehung zulasse, verstehe; er räumt auch den Gestirnen einen Einfluß auf die Menschen ein, ohne daß ihr freyer Wille dadurch leide. **Prädestination** ist ihm die göttliche Vorbereitung der Menschen zur Gna-

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Gnade in der Zeit, und zur Seeligkeit nach dem Tode. Zur Empfänglichkeit und Annehmung dieſer Gnade beſtimmt Gott diejenigen, von denen er vorhergeſehen hat, daß ſie ſeine Gnade wohl anwenden werden; dieſes will er nur den Grund ihrer **Vorherbeſtimmung**, nicht aber ihre Urſache, genannt wiſſen; hingegen ſoll **die Prädeſtination** eine nothwendige Urſache der Seeligkeit ſeyn. Unter andern hier vorkommenden Fragen iſt auch dieſe: **ob es möglich ſey, daß ein Prädeſtinirter verdammt werde**; und der Verfaſſer giebt nur ſo viel zu, daß derjenige, den man prädeſtinirt nennt, verloren gehen könne, wenn er nicht prädeſtinirt wäre. Er mildert die Härte von **Auguſtins** Lehrbegriffe auf der andern Seite, indem er die göttliche Verwerfung einer Anzahl Menſchen nur als eine Erkenntniß beſchreibt, durch welche deren Strafe gebilligt, und ihre Bosheit verabſcheuet wird. Zwar, fährt er fort, folgt aus dieſer Verwerfung, daß ihnen Gott ſeine Gnade entzieht; aber nur weil es eine Strafe für ſie iſt: und eben dieſes gilt auch von ihrer Verblendung und Verhärtung. **Die Erwählung** gewiſſer Menſchen von Gott iſt ihm einerley mit der **Prädeſtination**; ſie geſchieht nach dem Wohlgefallen ſeines Willens; und der Grund, aber nicht die Urſache davon auf Seiten des Menſchen, iſt ſein mitwürkender freyer Wille. Nunmehr veranlaßt die Lehre von **der Liebe Gottes** mehrere, zum Theil ſonderbare Fragen. Iſt ſeine Liebe gegen das Geſchöpf eben dieſelbe, mit welcher ſich die göttlichen Perſonen lieben? Allerdings in Anſehung des Geliebten; aber nicht in Abſicht auf den Liebenden. Liebt Gott die Menſchen oder die Engel mehr? Jene, iſt die Antwort, wegen ihrer vortrefflichern Natur; doch nur, wenn **Chriſtus** nicht zu den Menſchen gerechnet wird. Iſt es Gott anſtändig, den, welcher ihn mehr liebt, auch mehr zu lieben, als andere?

F. n. C. G. 1073 bis 1303.

F. n. C. G. 1073 bis 1303.

Eigentlich ist seine Liebe immer gleich groß; aber nach ihren Würkungen ist sie größer oder kleiner, wie es der Werth der Geliebten erfordert. Hier geräth der Verfasser auf **das Buch des Lebens**; (Quaest. XXXIII.) untersucht, ob es etwas Erschaffenes oder Unerschaffenes sey? und im letztern Falle, ob darunter Eine göttliche Person, oder alle verstanden werden? ob es sich bloß auf Gott, oder auch auf die Geschöpfe beziehe? und was der unnützen Fragen mehr sind.

Um die Lehre vom **Willen Gottes** genau zu erörtern, frägt **Alexander** zuerst, ob Gotte auch ein **Wille** zugeschrieben werden könne? und beantwortet die dagegen vorgebrachten Bedenklichkeiten damit, daß die Substanz Gottes auch sein Wille sey, nur mit einem noch hinzukommenden Verhältnisse der Würkung in den Geschöpfen. Er zeigt ferner, wie sich derselbe gegen die göttliche Macht und Erkenntniß verhalte; besonders aber, warum dieser Wille, nicht die göttliche Macht und Weisheit, als Ursache aller Dinge angegeben werde. (causalitas voluntatis divinae.) Deßwegen meint er, weil bey einem Willen auch Macht und Weisheit gedacht werden müssen; übrigens sey der Wille Gottes keine von seiner Würkung abhängige Ursache. Er erklärt die verschiedenen Würkungen desselben; (differentiae) hält sich auch besonders bey dessen Zeichen auf. Dabey frägt er: **ob Gott etwas befehlen könne, was er nicht will?** Man muß, sagt er, den Befehl der Ausführung vom Gebote der Prüfung unterscheiden; durch das letztere nur befiehlt er, was er nicht will; und doch will er auch hier einen Theil der Handlung. **Verbietet** aber **Gott etwas, das er will?** Alsdann nur, wenn er es in gewisser Absicht nicht will. **Kann er etwas befehlen, das mit dem Naturrechte, oder mit dem sittlichen Gese-**

Gesetze der zehn Gebote streitet? wie die Israeliten auf seinen Befehl den Aegyptiern ihr Gold und Silber wegnehmen, und Hoseas sich mit einer Hure verbinden mußten. Er kann, antwortet **Alexander**, wider das Naturrecht nichts thun oder gebieten, wenn man unter diesem das Gesetz der höchsten Natur, welche er selbst ist, oder dasjenige, durch welches das Verhältniß der Geschöpfe gegen ihn, und die Unterwürfigkeit derselben bestimmt wird, versteht; allein er kann beydes, wenn man dasjenige Gesetz meint, durch welches der ordentliche Lauf der Natur bestimmt wird; er kann auch Befehle wider das ordentliche Verhältniß eines Geschöpfs gegen sich oder gegen andern geben. Noch einmal kömmt er auch hier auf die göttliche Zulassung des Bösen. Er findet, daß, weil Gott die Einrichtung der Natur, wie sie nach dem freyen Willen vernünftiger Geschöpfe geordnet ist, nicht aufheben könne, es eben so anständig für ihn sey, das Böse nicht zu verhindern, als es zu bestrafen; beydes auch nach seiner Gerechtigkeit. Gott läßt das Böse sogar in einer gewissen Ordnung zu. Denn ob es gleich an sich eine Beraubung der Ordnung ausmacht; so ist doch diese nur die besondere, nicht jene allgemeine Ordnung der göttlichen Vorsehung, in welcher auch das Böse seine guten Folgen haben. Mehrere Untersuchungen, welche **Alexander** über die Erfüllung des göttlichen Willens durch Werke der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, vorträgt; führen nur auf vielseitige Darstellungen ohne irgend einen erheblichen Gewinn; wie zum Beyspiel die Frage, ob Gott die Verdammten ohne Barmherzigkeit strafe? Etwas erheblicher ist die Auflösung der Fragen gerathen; ob der göttliche Wille in Ansehung des Guten und Bösen immer erfüllt werde; und wie wir unsern Willen nach dem seinigen bilden müssen. Zuletzt leugnet er es, was **Lombard** und andere mit

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

den Kirchenvätern behauptet hatten, daß sich die Seeligen einst an den Strafen der Gottlosen ergötzen würden.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Mit der zwey und vierzigsten Frage des ersten Buchs fängt die Abhandlung von der göttlichen Dreyeinigkeit an, und erstreckt sich bis zum Ende dieses Buchs. Obgleich bereits der Auszug aus Lombards Lehrbuche gezeigt hat, wie beynahe unerschöpflich diese Theologen in Spitzfindigkeiten über die gedachte Lehre gewesen sind; so muß doch auch Alexanders v. Hales Vortrag derselben mit einiger Vollständigkeit beschrieben werden, weil er das Muster der Scholastiker des zweyten Zeitalters geworden ist, und in seiner Methode manches Eigene vorkömmt. Giebt es eine Zeugung in Gott? Das ist hier seine erste Frage; und ist sie etwan so viel, als sich selbst verstehen? (idem est generare, quod intelligere?) So wurde sie würklich von einigen erklärt. Gott, sagten sie, macht sich immer eine Vorstellung von sich selbst; diese kann man seinen Sohn nennen; Handlung und Verhältniß finden sich hier beysammen. Andere hielten Zeugen und Reden vor gleichbedeutend, weil der Sohn Gottes das Wort genannt werde; aber Alexander bestreitet beide Meinungen. Nachdem er sich hierauf viele Mühe gegeben hat, zu beweisen, daß Zeugen und Gezeugt werden sich nur von den Personen, nicht vom Wesen Gottes, sagen lasse: so behauptet er, das Zeugen komme zwar bloß dem Vater zu; allein das Vermögen dazu hätten alle drey Personen. Anders als Lombard lehrt er, daß der Sohn eben so wenig aus Etwas, als aus Einem, oder aus Nichts, gezeugt werde; er habe bloß den Ursprung des Seyns, aber ohne Anfang, vom Vater; er werde aus der Substanz desselben in

der

der Bedeutung erzeugt, daß dadurch weder Materie, noch Ursprung der Selbstständigkeit, sondern bloß die Substanz angezeigt werde. Auch zeigt er, daß diese Zeugung nicht allein freywillig, sondern auch, weil sie unveränderlich erfolgt ist, nothwendig sey; anderer Fragen nicht zu gedenken. J. n. C. G. 1073 bis 1303. Für die Lehre vom **Ausgange des heiligen Geistes** versucht **Alexander** einen vernunftmäßigen Beweis. Natur und Willen, sagt er, sind die beyden vollkommensten Grundursachen der Mittheilung (diffusio) des Guten. Geschieht sie durch die Natur: so entsteht daraus die Geburt; wenn sie aber durch den Willen aus Liebe bewürkt wird: so gewinnt die Güte der Dinge dadurch. Ein sich auf mancherley Art mittheilendes Gute ist weit vortrefflicher, als das sich nur auf Eine Art mittheilende. Von Gott, dem höchsten Gute, ist es also zu erwarten, daß er sich auf diese zweyfache Art mitgetheilt haben werde; und da beyde die vollkommenste Mittheilung ausmachen: so haben sie alle drey Personen mit einander gemein; nur entspringt sie im Vater; der Sohn ist das Mittel derselben; und im heil. Geiste endigt sie sich. Auch der Sohn ist vom Vater, wie eine Vorstellung vom Verstande, ausgegangen: und dieses ist modus magis principalis; der Ausgang des heil. Geistes aber von beyden ist modus minus principalis; nicht als wenn die Art, wie der heil. Geist eine Person ist, unvollkommener wäre; sondern es geht dieses bloß auf die Ordnung der Personen, unter denen der heil. Geist keinen Grund einer andern göttlichen Selbstständigkeit enthält. Darauf wird die Beschaffenheit von seinem Ausgange erörtert. (an procedat per modum spirationis? an per modum amoris vel sapientiae? an per modum nexus vel connexionis?) **Alexander** nimmt **ein Aushauchen** (spiratio) an, welches die Bewe-

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

gung der Liebe anzeige; ſo daß, wie aus dem Geiſte der Verſtand erzeugt wird, von beyden die Liebe, oder der heil. Geiſt, ausgehaucht werde; daher ihm auch das Ausgehauchtwerden allein zukomme. Eben weil derſelbe als die Liebe vom Vater und Sohne angeſehen werden kann, iſt er die Verbindung (connexio) zwiſchen beyden.

Erſt nach dieſen beſondern Unterſuchungen geht **Alexander** zu der allgemeinen Lehre von **drey Perſonen in der Gottheit** über. Er will ſie nicht **drey Subſtanzen**, indem es nur Eine göttliche gebe; ſondern bloß **drey Exiſtenzen** genannt wiſſen, weil jede das Seyn und Weſen Gottes auf eine andere Art habe. Daß dieſe Mehrheit mit der Einheit Gottes nicht ſtreite, ſucht er ausführlich darzuthun, und bedient ſich dabey der Beweiſe, welche vorzüglich **Richard von St. Victor** geſchärft und gebraucht hatte; doch ſo, daß er auch die Einwendungen wider dieſelben beantwortet. **Richard**, dieſer berühmte Canonicus zu **Paris**, um die Mitte des zwölften Jahrhunderts, iſt zwar unter den **Myſtiſchen Schriftauslegern** dieſer Jahrhunderte bereits aufgeführt worden; (Th. XXVIII. S. 337. fg.) aber als **Scholaſtiſcher** Theologe konnte er darum keinen Platz einnehmen, weil er ſeinen Hauptſitz in ganz andern Gegenden, im Gebiete der Myſtiſchen Theologie, aufgeſchlagen hat. Gleichwohl hat eben derſelbe über die Lehre von der Dreyeinigkeit ein ganzes Werk nach ſcholaſtiſcher Methode abgefaßt, das hier nicht ganz übergangen werden darf. (de Trinitate Libri VI. pag. 217 — 270. in Opp. Rothomag. 1650. fol.) Es ſind würklich bereits in der Geſchichte der Philoſophie (Th. XXIV. S. 395. fg.) Proben des philoſophiſchen Forſchens aus demſelben angeführt worden, welche beſonders

ders den Beweis für das Daseyn Gottes betreffen; allein es muß noch hinzugesetzt werden, daß er im größten Theil dieser Schrift (L. III. c. 1. sq. p. 231. sq.) über die Mehrheit der Personen philosophirt, wenigstens vernünftelt hat. Das höchste Gut, sagt er, muß auch die höchste Liebe haben; diese kann aber nicht anders würdig genug, als auf eine göttliche Person, angewandt werden; mithin muß es mehr als Eine solche Person geben. Eben das läßt sich von der höchsten Glückseligkeit und Herrlichkeit behaupten, und man müßte unsinnig seyn, wenn man den hierinne liegenden Beweis verkennen wollte. Daraus folgt auch, daß diese mehrere Personen gleich ewig, und einander vollkommen gleich seyn müssen; und weil es nur Einen Gott geben kann, so müssen sie auch nur eine Substanz haben. Da aber die höchste Liebe zwischen zweyen einen dritten Mitgenossen und Theilnehmer erfordert: so wird dadurch die Mehrheit auf drey Personen bestimmt; denn es entsteht erst Mitliebe, wenn zwey einmüthig den dritten lieben; auch die höchste Güte und Glückseligkeit verlangen eine solche Mittheilung. Daß mehrere Personen in Einer Substanz sind, ist zwar unbegreiflich; aber eben so wenig unglaublich, als, was allgemein anerkannt wird, daß Gottes Macht, Weisheit und Güte nichts als seine Substanz ausmachen. Der Name **Person** ist nicht ohne göttliche Eingebung aufgekommen; er unterscheidet diese hinlänglich von der **Substanz**; durch diese wird aliquid, durch jene aliquis angezeigt. Nun ist es nicht nothwendig, wo mehrere **Personen** sind, auch mehrere **Substanzen** anzunehmen; am wenigsten ist es in der Dreyeinigkeit nöthig, wo zwar alietas, aber nicht diversitas Statt findet. So wie die beyden Substanzen im Menschen, Seele und Leib, die Einheit seiner Person nicht aufheben: so theilt auch die Mehrheit

K. n. C. G. 1073 bis 1303.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

der Perſonen die Einheit der Subſtanz in der göttlichen Natur nicht. Wie aber dieſe alietas perſonarum ohne eine alietas ſubſtantiarum ſeyn könne; das erhellt daraus, weil in der göttlichen Natur eine mehrere gemeine, aber allen unmittheilbare Exiſtenz, und daher eine göttliche Perſon nichts anders iſt, als incommunicabilis exiſtentia. Nicht weniger glaubt **Richard**, vom fünften Buche an, das Eigenthümliche einer jeden dieſer Perſonen beweiſen zu können; daß beſonders in der Gottheit eine Perſon ſeyn müſſe, die von einer einzigen (ab illa principaliſſima exiſtentia) unmittelbar hervorgehe, weil dieſe ſonſt allein bliebe, welches die Liebe unvollkommen machen würde; und daß eine andere von beyden ausgehe, wozu auch der Grund ſchon da geweſen iſt; daß es hingegen keine vierte geben könne; und was er ſonſt alles durch ſeine willkührliche oder erſchlichene Vorausſetzungen darthun zu können meint.

Ihr folgte **Alexander von Hales** hier und ſonſt öfters, ohne darum ſeinen eigenen Weg lange zu verlaſſen. So unterſucht er, ob ſich wohl in **den göttlichen Perſonen eine Zahl** annehmen laſſe? und antwortet darauf: nur im uneigentlichen Verſtande? Nicht eine Größe oder etwas Zufälliges wird daſelbſt gezählt; man zählt bloß die Perſonen; auch nicht Vorſtellungen oder Gründe; ſondern würkliche Dinge. Es giebt **unter den göttlichen Perſonen**, wie er entdeckt haben will, eine **Ordnung der Natur**, das heißt der Gemeinſchaft und Mittheilung des göttlichen Weſens; ohne welche Ordnung ſich noch mehr Perſonen denken lieſſen. Nach **dem Prädicamente der Größe** oder **Quantität** betrachtet, obgleich dieſe eigentlich von Gotte nicht gilt, ſind die göttlichen Perſonen Ein und eben daſſelbe Weſen, und einander voll-

kom-

kommen gleich; nach der Qualität aber einander vollkommen ähnlich. Sehr ausführliche und eben so unfruchtbare Erörterungen über die göttlichen Nahmen kommen nunmehr; zum Beyspiel: ob Gott nennbar (nominabilis) sey? ob er es ohne Vergleichung mit den Geschöpfen, eigentlich oder uneigentlich sey? ob sich die Begriffe des Allgemeinen und Besondern von ihm sagen lassen? ob man ihn nach den Prädicamenten und Prädicabilien betrachten dürfe? und dergleichen mehr. Sodann geht der Verfasser die verschiedenenen Nahmen Gottes noch weitläufiger durch; und das giebt zu einer Menge Fragen Gelegenheit. Einige derselben sind folgende: Wird mit dem Nahmen Wesen das göttliche Seyn benannt? Ist der Nahme, der da ist, ein nomen praedicabile oder essentiale? Wird der Nahme Gott univoce oder aequivoce gebraucht, nachdem er naturaliter, adoptive und nuncupative (von dem Schöpfer, von Menschen, und von Götzen,) genommen wird? Kommen Gotte solche Nahmen, welche ein Verhältniß des Geschöpfs gegen ihn bezeichnen, von Ewigkeit zu? Darf man vom Vater eben sowohl sagen, daß er dem Sohne gleich und ähnlich sey, als man dieses vom Sohne in Ansehung des Vaters behauptet? Ist die Redensart: Jede Person ist mit der andern gleiches Wesens; oder diese: Jede Person ist Eines und dasselbe Wesen; vorzuziehen? Ausser einer Menge anderer Fragen über die Personen der Dreyeinigkeit, wird besonders über die jeder derselben vorzüglich zugeeigneten Nahmen (nomina appropriata) der Macht, Weisheit und Güte; ingleichen über die persönlichen unterscheidenden Eigenschaften und Benennungen der göttlichen Personen (nomina notionalia) und zuletzt über die zweyfache Sendung göttlicher Personen, (missio activa et passiva) sehr viel Spitzfindiges gefragt und geantwortet.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Daß

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Daß Alexander die Meinung Gilberts de la Porree, die Eigenthümlichkeiten der göttlichen Personen seyen nicht die Personen selbst, oder die göttliche Natur, milder erklärt hat, als Bernhard und andere, die ihn deßwegen verketzert hatten; darinne nur einen Unterschied der Vorstellungsart gefunden hat; macht seiner Beurtheilung und Billigkeit allerdings Ehre.

So weit geht der Inhalt des Ersten Hauptheils der Summe Alexanders von Hales. Im zweyten handelt er die Lehren von der Schöpfung und von den Geschöpfen, von der Ewigkeit, Ordnung und Vollkommenheit der Welt, von den Engeln, von Wundern, vom Zustande des ersten Menschen, vom Bösen, vom Falle der Engel und der Menschen, vom Teufel, von der Erbsünde, und von würklichen Sünden, endlich von den verschiedenen Arten der Sünden und Laster, ab. Man erkennt daran wiederum die Uebereinstimmung mit Peter Lombards Ordnung. Alexander betrachtet zuerst die vernünftigen Geschöpfe nach ihrem Werden und nach ihrem Seyn; und vor allen andern die erste Ursache der Dinge. Diese, sagt er, können wir, wegen unsers eingeschränkten Verstandes, in dieser Welt nicht einsehen, weil wir das Wesen der ersten Ursache nur aus ihren Würkungen, nicht unmittelbar, erkennen, und daher, nach einem dem Aristoteles eigenem Bilde, der menschliche Verstand selbst gegen das, was in der Natur der Dinge deutlich ist, sich wie das Gesicht der Nachteulen gegen das Tageslicht, verhält. Gott ist, fährt er fort, nicht allein die erste und einzige würkende; sondern auch die erste exemplarische Ursache aller Dinge, weil er keines hervorgebracht hat, ohne vorher die vollkommenste Kenntniß von demselben zu haben; aber auch

auch die einzige exemplarische, um seiner höchsten Einfachheit Willen; endlich auch die höchste Endursache derselben. In der Stelle: **Von ihm, durch ihn, und zu ihm sind alle Dinge**, erblickt er, wie viele Aeltere, die Lehre von der Dreyeinigkeit. Die **Schöpfung** nennt er die edelste und vortrefflichste aller Handlungen Gottes, die nur in Gedanken von seinem Wesen unterschieden werden könne; die auch weder in der Zeit, noch mit, vor oder nach derselben geschehen sey. Da alle Geschöpfe **Einheit, Wahrheit** und **Gutseyn** mit einander gemein haben: so sind auch dieses Spuren der Dreyeinigkeit. Ueberhaupt lehrte **Alexander**, daß alle Geschöpfe mehr oder weniger Spuren Gottes wären; diese könnten auch in denselben ohne sie zu vernichten, nicht zerstört werden; und wenn nicht diese Methode, Gott zu erkennen, gemißbraucht würde: so entstünde daraus eine zwar unvollkommene, aber doch wahre Erkenntniß Gottes. Ueber die Schöpfung selbst bemerkt er, daß man sie gewissermaaßen (passive) eine Veränderung nennen könne, wenn darunter ein Uebergehen vom Nichtseyn zum Daseyn verstanden werde; daß nur die Substanzen erschaffen; die zufälligen Eigenschaften aber ihnen anerschaffen worden; und daß, **aus Nichts Erschaffen**, nur so viel heiße, Etwas, das nicht war, zur Würklichkeit bringen. Auch über Materie, Form und Veränderlichkeit der Geschöpfe, philosophirt er nicht wenig; führt beynahe alle Gründe für die Ewigkeit der Welt an, um sie zu widerlegen; entwickelt die Schönheit der Welt, oder die schickliche äusserliche Einrichtung ihrer Form, welche weder zunehmen noch abnehmen könne; die größte sey, welche sich in endlichen Dingen denken lasse, und zu welcher auch, nach dem jetzigen Zustande der Welt, die Uebel etwas beytragen müßten. Nach dem **Prädicamente der Qualität der Welt**, behandelt

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

delt ſie Alexander auch nach dem Prädicamente der Quantität, wo ihre Ordnung und Vollkommenheit betrachtet, auch die Meinung, daß ſie beſeelt ſey, beſtritten wird.

Daß aus den vielen Fragen, welche Alexander über die Lehre von den Engeln aufwirft, Meinungen zum Vorſchein kommen, von welchen die Bibel gar nichts weiß, iſt man ſchon aus Lombarden und andern gewohnt. Er läßt ſie mit den übrigen Werken der ſechs Tage erſchaffen werden; ſie ſind verſtändige, aber nicht empfindende Geſchöpfe; wenigſtens haben ſie nicht das menſchliche Empfindungsvermögen; einige von ihnen haben das Geheimniß der Menſchwerdung gewußt, andere nicht; ihre Sprache beſteht aus geiſtlichen Winken des Verſtandes, die von Worten nur der Beſchaffenheit nach unterſchieden ſind; die von ihnen aus der reinen Luft bisweilen angenommenen Körper hatten in ihren Werkzeugen keine empfindende Kraft, und ſie aßen nicht aus Bedürfniß; ſondern nur, um ihre Macht und Vertraulichkeit mit den Menſchen zu zeigen; ſie haben einen Vorzug (praeſidentia) vor einander; doch ohne Herrſchaft. Da Alexander an dieſem Orte auch das Weſentliche der Wunder unterſucht: ſo behauptet er, daß weder die Menſchwerdung des Sohnes Gottes, noch die Schöpfung der Eva, noch die Heiligung oder Rechtfertigung des Sünders, auch nicht die Auferſtehung der Todten, Wunder wären, weil durch dieſelben der ordentliche Lauf der Natur nicht aufgehoben werde; wiewohl ſie allerdings wunderbar heißen könnten. Die Wunder ſelbſt ſind ihm nach der Beſchaffenheit der Dinge, welche durch dieſelben auf eine von jenem Lauf abweichende Art verändert werden, verſchieden; mithin cauſalia und ſeminalia. Bey jenen iſt nur ein Vermögen vor-

vorhanden, eine solche Veränderung anzunehmen; bey diesen ist sogar ein gewisser Saame, eine entfernte Anlage dazu; wie in den Stäben **Mosis**, welche in Schlangen verwandelt wurden. Weder die guten noch die bösen Engel können, nach seiner Meinung, Wunder thun; jene verrichten sie nur als Werkzeuge Gottes; die bösen aber bringen Würkungen hervor, die nur nach unsern Begriffen Wunder sind. Die **Versuchungen**, welche die Menschen von den bösen Geistern auszustehen haben, geben zu vielen Fragen Gelegenheit; zum Beyspiel, ob dieselben auch im Schlafe vorgenommen werden? welche Gattungen von Menschen, und wie sie von ihnen gereizt werden? ob alle im Menschen entstehende böse Gedanken vom Teufel herrühren? und mehr ähnliche. J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Jetzt kömmt **Alexander** auf **den ersten Zustand des Menschen**; besonders aber auf **die Natur und die Kräfte seiner Seele.** Ihm gefällt mehr als eine Erklärung derselben; er nimmt auch eine Zusammensetzung derselben aus **Materie** und **Form** an, das heißt, daß sie aus einem **Subjecte** und einer davon verschiedenen verständigen **Form** bestehe. Er läßt die Seele alsdann geschaffen werden, wenn sie mit dem für sie bestimmten Körper verbunden werden sollen. Alle Kräfte derselben entwickelt er nach dem **Aristoteles**; aus diesen philosophischen Erörterungen entspringen daher auch nicht wenige Fragen über entitas und quidditas, und über die vier causas der Seele, materialis, formalis, und so weiter; über die Art, wie sie im Körper ist; unter andern auch über das allen Menschen natürliche Mißfallen am moralischen Bösen. Die Schöpfung **des menschlichen Leibes** folgt darauf. Sie soll das ganze Werk der Schöpfung beschlossen haben: und warum nicht bloß

ein

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

ein männlicher, sondern auch ein weiblicher Leib erschaffen; warum Eva aus der Ribbe gebildet worden sey; davon giebt der Verfasser mystische Ursachen an. Er weiß auch über manches zu entscheiden, das geschehen seyn würde, wenn die Menschen im Stande der Unschuld geblieben wären. Zuletzt sucht er noch zu bestimmen, welche übernatürliche Gaben der Mensch in jenem Stande empfangen habe, und giebt darunter dem Glauben, oder der höhern Erkenniß Gottes, den ersten Platz.

Auch der Sündenfall mit seinen Folgen wird von ihm methodisch genug, nur überladen mit vielen überflüßigen Grübeleyen, abgehandelt. Nachdem er zuerst gezeigt hat, wiefern dem Bösen ein Daseyn beygelegt werden könne; welches der Begriff und Ursprung desselben sey; daß es seinen Sitz im freyen Willen habe; wie richtig es in das Böse der Schuld und der Strafe abgetheilt werde; wie es mit der allgemeinen Ordnung der Dinge bestehen könne; welche Zerrüttung durch dasselbe im Menschen bewürkt werde; wie vielerley die bösen Handlungen seyn; und dergleichen mehr: setzt Alexander die Sünde der ersten Menschen hauptsächlich im Stolze; sodann aber darinne, daß sie sich der sinnlichen Lust zur verbotenen Frucht überliessen. Diese erste Sünde hält er vor eine Todtsünde; zugleich behauptet er, weil die ganze menschliche Natur damals im Adam enthalten gewesen sey, so sey sie auch in allen denen, die von ihm natürlich (seminaliter) abstammen, durch ihn verdorben worden. Der Todt, die zweyte Folge der Versündigung, ist nur Strafe für die erste Sünde, nicht für jede einzelne, und ist jener, als einer ausserordentlichen Sünde, recht angemessen. Daß es eine Erbsünde gebe, sucht er auch durch vernunftmäßige Gründe zu erweisen.

sen, Die Mühseeligkeiten und Schmerzen, zum Beispiel, denen alle Menschen, selbst Kinder, ausgesetzt sind, führen als offenbare Strafen, auf ursprüngliche und fortgepflanzte Sünden zurück. Diese ursprüngliche Sünde hat vielerley Nahmen; machte aber auch Alexandern Schwierigkeiten genug. Er erklärte sie vor ein Uebel, sowohl der Schuld, als der Strafe, und beantwortete die Frage, ob diese Schuld eine freywillige, oder eine zum Willen gehörige sey? damit, sie müsse theils dem Willen der ersten Eltern, theils dem Willen der Natur zugeschrieben werden. Alexander, dem es nirgends an Fragen fehlt, untersucht auch, ob Eva, wenn Adam vor ihrer Erschaffung gesündigt hätte, von seiner Sünde angesteckt worden wäre; und da er von der würklichen Sünde eine Menge Erklärungen aus angesehenen Kirchenlehrern beybringt, für deren jede er etwas zu sagen weiß; auch viele Eintheilungen dieser Sünden voranschickt: so frägt er desto mehr über Erlaßsünden und Todtsünden, über wissentliche und unwissentliche, Unterlassungs- und Begehungssünden, und über einzele Sünden. Die größere Sündlichkeit einiger Handlungen sucht er darinne, daß dabey ein Vorsatz sichtbar sey, sich Gott gleich zu stellen, ja sich über ihn zu erheben; ihn nicht nur keineswegs für das höchste Gut zu erkennen, sondern selbst einem irdischen Gute nachzusetzen. J. n. C. G. 1075 bis 1080.

Die Lehre von Christo, und von den übrigen Anstalten Gottes seit Moses, die Menschen weiser und besser zu machen; aber auch die Lehren vom Ende der Welt, vom allgemeinen Gerichte, und von den ewigen Folgen desselben, nehmen hierauf den Dritten Haupttheil von Alexanders Werke ein. Hier beweiset er zuerst die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Wiederherstellung der mensch-

lichen Natur. In ihrem jetzigen Zustande, sagt er, kann sie Gott nicht erschaffen haben: denn sonst hätte er sie selbst in die Nothwendigkeit zu sündigen und bestraft zu werden, versetzt. Daß sie aber in ihre ursprüngliche edlere Verfassung wieder gebracht werden könne, lehrt theils ihr freyer Wille, theils ihre ganze Beschaffenheit; auch selbst die Art der Sünde, durch welche sie so viel gelitten hat. Nothwendig war diese Wiederherstellung, weil der göttliche Rathschluß von der Seeligkeit der Menschen unveränderlich ist; und anders als durch Genugthuung konnte die göttliche Gerechtigkeit befriedigt werden; die aber kein Mensch zu leisten im Stande war. Diese ist also durch die Vereinigung der göttlichen Natur mit der menschlichen bewürkt worden, deren Möglichkeit daraus erhellt, weil diese leiden; jene aber dem Leiden einen unendlichen Werth ertheilen kann. Der Vater und der heil. Geist konnten zwar auch secundum posse absolute, menschliche Natur annehmen; aber nicht secundum posse congruentiae; schicklich war solches bloß für den Sohn Gottes. Er hätte auch wohl ein Mensch werden können, wenn der Mensch nicht gefallen wäre. Man kann auch sagen, daß er zur Menschwerdung **prädestinirt** gewesen, und daß diese die würkende, exemplarische und Endursache unserer **Prädestination** sey.

J. n. C. G. 1073 bis 1302.

Unter einer Menge Fragen und Meinungen über **die Menschwerdung des Sohnes Gottes**, und über die Jungfrau Maria, wie man sie schon aus **Lombarden**, (Chr. Kirchengesch. Th. XXVIII. S. 507. fg.) aus **Robert von Melun**, (ebendas. S. 549. fg.) ingleichen aus dem Streite über die unbefleckte Empfängniß der heil. Jungfrau (ebend. S. 242. fg.) gewohnt ist, brauchen nur wenige, um **Alexandern von Hales**

Hales kenntlich zu machen, angeführt zu werden. Da Aristoteles nur Einheiten der Natur kennt, darunter also Christus mit seinen zwo Naturen nicht gesetzt werden kann: so wird er Eines, nach der Totalität, nicht der Theile, sondern der Vollkommenheit, genannt. Durch die Vereinigung seiner zwo Naturen erhielt der Sohn Gottes kein Wesen, das er vorher nicht hatte; aber die von ihm angenommene menschliche Natur kam dadurch zum Daseyn im Daseyn der göttlichen Natur und Person Christi; das Wort wurde dadurch nicht zum Menschen; sondern Mensch. Maria ist nicht vor, in, oder nach ihrer Empfängniß geheiligt, bis die Seele mit ihrem Leibe vereinigt worden war; da wurde sie von dem Zunder der Sünde gereinigt: und nachmals kam die zweyte Heiligung durch den heil. Geist und durch die Ankündigung des Engels hinzu. Ausser den gewöhnlichen angegebenen Würkungen des Leidens und Sterbens Christi für die Menschen, behauptet Alexander auch, daß er nach seiner menschlichen Natur Mittler zwischen Gott und Menschen sey, weil diese, wegen der ihr mitgetheilten persönlichen Eigenschaften, zwischen Gott und den Menschen in der Mitte stehe. Man hatte gefragt, ob die Redensarten: Gott hat gelitten; er ist gestorben, und dergleichen mehr, gebraucht werden dürften? Da sich Ambrosius und Augustinus ihrer bedient haben, antwortet er, so können wir es auch thun; doch sucht er irrige Begriffe davon zu entfernen. Während seines Todes soll Christus zwar materialiter, aber nicht formaliter, ein Mensch gewesen seyn. Vom Hinabfahren desselben in die untere Hölle urtheilt er, daß, weil diese letztern Worte bald Verschuldung, bald Strafe, bald den Ort der Strafe anzeigten, und im erstern Verstande die Erde oft die untere Hölle heiße, indem die in Todsünden lebenden

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

gewissermaaßen in der Hölle wären, und die Menschen
J. n. auch oft schon auf der Erde für ihre Sünden gestraft
C. G. würden, man wohl mit **Augustinus** sagen könne,
1073 bis **Christus** sey durch seine Geburt und durch seinen Todt
1303. in die Hölle herabgefahren. Er hält es vor möglich, daß durch die Kraft der Auferstehung Jesu bereits seine Mutter auferweckt worden sey. Mancherley Meinungen und Deutungen bringt er über **das jüngste Gericht** vor; wie unter andern, daß die Gottlosen den Richter nicht in seiner göttlichen Gestalt; (denn dieses könnten nur solche, die reines Herzens wären,) sondern in seiner verklärten Menschheit, und auch in dieser mit Entsetzen, sehen würden.

Von der Erlösung **Christi** geht **Alexander von Hales** sogleich zu **der Sittenlehre** über. Er handelt hier zuerst von den Vorschriften und Gesetzen des menschlichen Verhaltens; sodann von der Gnade und den Tugenden, wodurch der Mensch das Vermögen erhält, seine Pflichten zu erfüllen; endlich von den Früchten und Gaben der Tugenden, oder von den Seeligkeiten, welche Gott den Tugendhaften gewährt. Mit den Eintheilungen des Gesetzes macht er den Anfang: und hier ist es nicht nur **das Naturgesetz** in einer nicht genug bestimmten Bedeutnng; sondern auch **das alte Gesetz Mosis** und **das neue Gesetz des Evangelium**, womit er sich beschäfftigt. Fragen, wie folgende: ob das natürliche Gesetz den Glauben an Gott und an die Dreyeinigkeit, auch die Liebe Gottes über alles andere gebiete? ob die Ehen zwischen Eltern und Kindern, zwischen Brüdern und Schwestern, auch andern Anverwandten jenem Gesetze zuwider sind? und andere ähnliche; ingleichen die Behauptung, das Gebot von den Zehnten sey nicht weniger ein natürliches, als ein gerichtliches Gesetz; sind freylich etwas

uner-

unerwartet. Da er übrigens das Evangelium als ein Gesetz der Gnade betrachtet: so veranlaßt ihn dieses, die Lehre von der Gnade, das heißt im Grunde, Augustins Lehrbegriff von diesem so vieldeutigen Worte, durch eine Menge Fragen zu erörtern. Dergleichen sind: ob es eine Gnade zur Seeligkeit gebe? ob dieselbe nothwendig, und was sie sey? ob sie in dem, welcher sie empfängt, Etwas sey; oder nur in einem gewissen Verhältnisse des Begnadigenden gegen ihn bestehe? ob sie in ihm etwas Erschaffenes oder Unerschaffenes; eine Substanz oder eine zufällige Eigenschaft sey? ob sie ihrem Wesen nach so viel sey, als freywillige Tugend? ob sie mit Recht in die würckende und mitwürkende, in die zuvorkommende und nachfolgende, in eine Gnade, welche gute Gedanken, gute Rührungen, gute Thaten und Werke hervorbringt, oder die Fähigkeit dazu giebt, eingetheilt werde? ob sie vor und nach dem Falle von einerley Beschaffenheit gewesen sey? ob die vor und nach der Menschwerdung Christi ertheilte, wesentlich von einander unterschieden sey? ingleichen bey Kindern und Erwachsenen? ob sie von den Erwachsenen auch die Schlafenden und Wahnsinnigen erhalten? ob sie von den Menschen verdient werden könne? welches die Würkungen der Gnade, Reinigung, Erleuchtung und Vollbringen, sind? ob es ein Mensch vollkommen gewiß wissen könne, daß er die Gnade habe? ob es eine umsonst geschenkte Gnade gebe? und wie sie von der angenehm machenden unterschieden sey? — nebst andern solchen Fragen, von denen die allermeisten ganz überflüssig wurden, sobald der biblische Begriff von dem, was in den Uebersetzungen gratia oder Gnade heißt, genau bestimmt wurde. Die Lehre vom Glauben beschließt diesen Dritten Haupttheil der Summe Alexanders. J. n. C. G. 1073 bis 1303.

In d. J. C. 1073 bis 1303.

Ganz den Sacramenten ist nun der Vierte Haupttheil derselben gewiedmet. Es sind hundert und vierzehn Fragen auf 436. Folioblättern der schon angeführten Ausgabe vom Jahr 1516. aus welchen er besteht. Aber die Kirche dieser Zeiten saß auch hier gleichsam recht auf ihrem Richterstuhle; schloß ihren Unterthanen durch die Sacramente den Zugang zum Himmel nach ihrem Gutbefinden auf und zu; fand also auch kaum ein Ende von Bedingungen, Entscheidungen und Vorschriften. Mehrere hier vorgetragene Fragen und Meinungen Alexanders sind bereits in der Religionsgeschichte dieser Jahrhunderte ausgezeichnet worden; wie seine Lehre vom Kirchenschatze, aus welcher er die päpstliche Erlassung der kirchlichen Strafen herleitet; (Chr. KGesch. Th. XXVIII S. 37. fg. wo jedoch seine Stelle folgender Berichtigung bedarf; P. IV. Quaest. LXXXIII. Artic. 2. Membr. 6. fol. 333.) sein Einfall vom Genusse des Leibes Christi durch unvernünftige Thiere; ebendas. S. 65. fg.) seltsame Fragen über das Abendmahl; (ebend. S. 69. 107. fg.) und die Billigung der Austheilung des Abendmahls unter Einer Gestalt. (ebendas. S. 90. fg.) Aus dem übrigen ungeheuren Wuste soll hier nur eine ausgesuchte Anzahl Beyspiele folgen, wie sie hinlänglich seyn dürften, Denkungsart und Methode des Verfassers auch in diesem Theile des Lehrbegriffs kenntlich zu machen; zumal da er auch vieles mit Lombarden, und andere seiner Vorgänger, gemein hat.

Voran geht bey ihm, wie bey Lombarden, aber um vieles weitläufiger, eine allgemeine Abhandlung von den Sacramenten. (Quaest. I — VIII. fol. 1 — 53.) Die erste seiner Fragen ist de quidditate; oder, was ein Sacrament sey. Da es ausgemacht

gemacht war, es sey ein Zeichen einer heiligen Sache: so frägt er gleich, ob es ein natürliches, oder ein willkührliches Zeichen sey? ingleichen, ob es demonstrativum, prognosticum aut rememorativum sey? Eine andere Frage ist es, ob die Sacramente im Stande der Unschuld nothwendig gewesen sind? Nach mehrern geprüften Gründen für und wider dieselbe, wird sie zwar verneint; aber doch auch in jenem Stande die Nutzbarkeit der Sacramente und die Nothwendigkeit der Gnade behauptet. Hugo von St. Victor gab nur drey Sacramente zur Zeit des Naturgesetzes an: Zehnten, Gaben und Opfer; allein Alexander rechnet noch die Ehe und die Buße darunter: und alle geben zu vielfachen Untersuchungen über ihre Bedeutung, Nothwendigkeit zur Seeligkeit, Dauer, und dergleichen mehr, Gelegenheit. Damit wird die vierte Frage vom Anfange und Ende der Kirche verbunden; sie soll vom Abel angefangen, und immer Christum zum Haupte gehabt haben; welches eben durch die Ehe gleich anfänglich abgebildet worden seyn soll. Vor der Beschneidung haben die Kinder am Glauben ihrer Eltern oder Anverwandten, an den Zehnten und Opfern Hülfsmittel wider die Erbsünde gehabt. Zu den Sacramenten unter dem Naturgesetze, kamen unter dem Mosaischen noch Beschneidung und Osterlamm, als Vorbilder der Taufe und des Abendmahls; sie heiligten nicht, reinigten aber von gesetzlicher Unreinigkeit, und hatten mancherley Nutzen. Zwey und dreyßig Gründe für die beständige Dauer der gesetzlichen Sacramente, werden alle nach einander beantwortet; eben so werden auch zehn Gründe für die immerwährende Beobachtung des Sabbaths widerlegt. Unter gänzlicher Uebergehung des Osterlamms, wirft er desto mehr Fragen über die Beschneidung auf;

J. n. C. 1073 bis 1303.

H. n. C. G. 1073 bis 1303.

zum Beyspiel: ob es schicklich gewesen sey, dieselbe einzusetzen, ein Hülfsmittel, das eine Verletzung mit sich führte? ob sie ein Sacrament des Naturgesetzes oder des geschriebenen sey? warum sie nicht für beyde Geschlechter gestiftet worden sey? ob die vor dem achten Tage verstorbenen Jüdischen Kinder verdammt worden sind? (welches gegen Hugo nach der Analogie der Taufe behauptet wird;) ob durch die Beschneidung die Erbsünde und die würkliche aufgehoben worden sey? (jene, wird geantwortet, in den Kindern; auch diese, bey einen würdigen Gebrauche, in den Erwachsenen;) und andere mehr.

Bey den **Sacramenten des Evangelischen Gesetzes**, schickt **Alexander** auch eine Einleitung über Begriff, Stiftung, Ursachen, Würkungen und Zahl derselben voraus. Es scheint, sagt er hier unter andern, daß **weniger als sieben** seyn sollten, weil sie zur Heilung von Wunden bestimmt sind, und es dieser nur zwey am Menschen giebt, Schuld und Strafe; weil auch die Sünde nur zweyfach unterschieden ist, Erbsünde und würkliche Sünde; und so weiter. Aber es giebt doch eigentlich **sieben geistliche Krankheiten**, nach denen sich also auch die Anzahl der Sacramente richten muß: Erbsünde, würkliche Todtsünde, würkliche verzeihliche, Schwierigkeit, zwischen Gutem und Bösem, Gutem und Gutem, Bösem und Bösem zu unterscheiden; Schwierigkeit im Guten zu wachsen, Schwierigkeit, den Begierden des Fleisches zu widerstehen, und die Schwierigkeit, sich gegen Versuchungen aufrecht zu erhalten. Auf jede dieser Krankheiten wendet der Verfasser ein Sacrament an; findet aber auch noch andere Gründe für die gedachte Zahl. Fragen über die **Taufe Johannis**, über den **Exorcismus** und **Catechismus**, (oder Unterricht der Täuflinge,

linge,) als Vorbereitungen der Taufe, eröffnen den Weg zur Abhandlung dieſer Lehre ſelbſt. In derſelben werden zuerſt die verſchiedenen **Definitionen**, welche **Lombard**, (Magiſter) **Auguſtins**, **Hugo von St. Victor**, der unächte **Dionyſius** und **Damaſcenus** von der Taufe gegeben haben, nach mehrern Einwendungen gegen dieſelben, mit einander verglichen, um zu zeigen, daß ſich jede in einer gewiſſen Rückſicht vertheidigen laſſe. Es wird unterſucht, warum die Taufe nicht vor der Beſchneidung geſtiftet worden ſey. **Iſt die Abſicht des Taufenden zu dieſer Handlung nöthig?** Sechszehn Gründe ſcheinen ſie nicht zu erfordern; allein ſie werden alle beantwortet; unter andern der zweyte, (quod intentio non ordinat niſi operationem intendentis, non autem opus alterius, non operationem divinam,) aus dem **Ariſtoteles**. (Dicendum, quod, ut vult Philoſophus, eſt *agens ſecundum naturam*, ut, quod in ſubjecta ſibi materia ſtatim et quaſi quodam impetu agit, id non cum providentia et conſideratione aliqua. Eſt et *agens ſecundum propoſitum*, quod non agit ſtatim ſubiecta ſibi materia; ſed cum quadam intentione et conſideratione. —— Vnde cum baptizans ſit agens ſecundum propoſitum: neceſſario requiritur in huiusmodi actione intentio; ſed actio baptizantis eſt relata ad aliam, ſcilicet ad actionem Dei.) Unter den folgenden Fragen ſind auch dieſe: Muß die Taufe im Waſſer geſchehen? Wie viel Waſſer iſt dazu nöthig? Iſt die Taufe ihrem Weſen nach Waſſer? Welche Formeln und Worte ſind bey derſelben rechtmäßig? eine ſehr weitläufige Unterſuchung. Wie oft muß in derſelben eingetaucht werden? Welche Kraft hat die Taufe? und woher hat ſie dieſelbe? Wie müſſen der Taufende und der Täufling beſchaffen ſeyn? Welches ſind die Würkungen der Taufe? hier trifft man beſonders

F. n. C. G. 1073 bis 1307.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

eine Fülle willkührlicher Meinungen an. Desto kürzer ist nun die Abhandlung vom **Sacramente der Firmelung**; wiewohl auch hier manches eben so Ueberflüssige als Unerweisliche vorkömmt; zum Beyspiel, was vor eine Gnade durch dieses Sacrament ertheilt werde? ob es **Christus** habe empfangen müssen? und ob es einem Getauften nicht ertheilt werden könne?

Fünf und zwanzig Hauptfragen, und eine fast unübersehliche Menge untergeordneter Fragen, fassen hierauf **die Lehre vom Abendmahl** in sich. War es wohl schicklich, frägt **Alexander** zuerst, daß dieses Sacrament vorgebildet wurde? und zwar durch ein Bild? oder durch mehrere, wie das Osterlamm, das Manna und andere mehr? War es nicht nothwendig, daß es unter dem Naturgesetze gestiftet wurde? nicht schicklicher zur Zeit des Mosaischen? Ist es ein Sacrament; oder sind es zwey? und warum wird es allein von allen Sacramenten unter zwo Gestalten zu Stande gebracht? Sieben Gründe, welche das Gegentheil anrathen, und darunter der letzte die Vollkommenheit in der Einheit setzt, werden nach einander widerlegt. Lang ist die Erörterung der Vollständigkeit (integritas) dieses Sacraments. Hier wird gefragt, warum es bloß durch Brodt und Wein vollendet werde; da man doch aus acht Gründen schliessen sollte, es müßte vielmehr Fleisch, Milch, oder sonst etwas Aehnliches dazu gebraucht werden? warum Weitzenbrodt, und nicht schlechteres, als ein Bild des beschimpften Leibes **Christi**, dazu genommen werde? und warum ungesäuertes Brodt? da sich doch vierzehn Ursachen angeben lassen, daß dieses und gesäuertes gleichgültig wären. Gehört aber auch das Wasser zur Substanz dieses Sacraments? und wie viel davon? Vielerley Fragen werden über die Einsetzung

ſetzungsworte und ihre Kraft aufgeworfen; zum Beyſpiel: ob eine geringere Kraft dazu erfordert werde, ein Element in den Leib **Chriſti** zu verwandeln; oder etwas aus Nichts zu erſchaffen? oder die Empfängniß der Jungfrau **Maria** zu bewürken? ob ein Engel oder ein Laie die Beſtandtheile des Abendmahls weihen könne? In einer eigenen ausführlichen Abhandlung (Quaeſt. XXXVII. Tractatus de officio Miſſae tripartibus) werden alle Cärimonien der Abendmahlsfeyer, oder vielmehr der eigentlichen **Meſſe**, beſchrieben, erklärt, myſtiſch gedeutet, und durch Fragen, ſo viel möglich, gegen alle Bedenklichkeiten geſichert; welches inſonderheit auch das dabey zu ſprechende **Vater Unſer** trifft. Andere Fragen gehen in reichlichem Maaße **über die Brodtverwandlung.** Wird das Brodt würklich in den Leib **Chriſti** verwandelt? oder bleibt es zugleich mit demſelben? Wird das ganze Brodt oder nur ein Theil deſſelben ſo verwandelt? Geht daſelbſt eine Vernichtung des Brodtes vor? Zu was vor einer Gattung von Veränderungen gehört dieſe Verwandlung? Geht das Brodt bloß in das Fleiſch, oder in Fleiſch und Blut, in die Seele und Gottheit über? Wird ein Theil des Brodtes beſtimmt in einen Theil des Leibes, oder das Ganze in das Ganze verwandelt? Geht dieſe Verwandlung nach und nach oder plötzlich vor ſich? War das Weſen des Brodts und des Leibes **Chriſti** in einem und eben denſelben Augenblicke, oder in verſchiedenen? Auch die dabey zu gebrauchenden Redensarten werden geprüft; zum Beyſpiel, ob man ſagen könne: das Brodt wird der Leib **Chriſti**? Noch ſpitzfindiger ſind die Fragen: ob Gott machen könne, daß **Accidentien** ohne ein **Subject** ſeyen? ob hier die **Accidentien** im **Subject** ſeyen? und ob dieſes wohl ſchicklich ſey? ob die **Accidentien** die Kraft beſitzen, eine Feuchtigkeit in ein Sacrament zu verwandeln? wie wenn, Waſſer

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

oder

n. C. G. 1073 bis 1303.

oder Wein zu dem geweihten Weine hinzugesetzt wird; ob die Erzeugung eines Wurms aus den verdorbenen Gestalten des Abendmahls etwas Natürliches oder Uebernatürliches sey? ob **Christus** nach der Wahrheit unter jenen Gestalten zugegen sey? ob unter beyden? ob vollständig? ob örtlich? ob begreiflich? und dergleichen mehr. Bey **der Würkung des Abendmahls** untersucht **Alexander**, ob durch dasselbe verzeihliche oder Todtsünden getilgt werden? und in welchen Menschen es wirksam sey? Endlich verbreitet er sich noch über das Brechen der Hostie, über den verschiedenen Genuß des Abendmahls, über diejenigen, welche es vertheilen können, über die Beschaffenheit derer, die daran Theil nehmen, und über ähnliche Gegenstände. Die seltsamsten Fragen wechseln hier ebenfalls mit einigen nützlichern ab. Ist der Leib **Christi**, nachdem er im Abendmahl geweiht, und bis an seinen Tod in einem Behältnisse (in pyxide) aufbehalten worden war, in diesem gestorben? Empfangen die Engel auf irgend eine Weise den Leib **Christi**? er heißt ja die Speise der Engel; ja; aber nur nach seiner göttlichen Natur. Hat **Christus** sich selbst auf irgend eine Art (sacramentaliter aut spiritualiter) genommen? Dürfen Turnierfechter, Schauspieler, Tänzerinnen, Würfelspieler, falsche Haare tragende, und ähnliche Leute mehr, zum Abendmahle zugelassen werden? Darf der Leib **Christi** zur Reinigung verdächtiger Menschen ertheilt werden? Nein. Muß man das Abendmahl öfters genießen? oder darf man aus Ehrfurcht gegen dasselbe, und aus Gefühl seiner Unwürdigkeit, sich desselben lange enthalten? Allerdings gewährt der häufige Genuß große Vortheile. Geht das Abendmahl in den Bauch, wie andere Speisen? Es giebt zwar hier verschiedene Meinungen; am sichersten aber wird es verneint.

Noch

Noch viel weitläuftiger iſt die Abhandlung des Sacraments der Buße gerathen; ſie füllt die ganze zweyte Hälfte dieſes letzten Theils. (Quæſt. LIV. —CXIV. fol. 218 — 427.) Denn durch dieſes Sacrament wurde die richterlichſtrafende Gewalt des Clerus hauptſächlich ausgeübt, die alſo auf allen Seiten befeſtigt werden mußte. Man kann mit demjenigen, was **Alexander von Hales** darüber lehrt, die Auszüge vergleichen, welche ſchon in der Geſchichte der kirchlichen Büßungen dieſer Zeit (Th. XXVIII. S. 118. fg.). aus den Schriften **Peter Lombards** und **Thomas von Aquino** mitgetheilt worden ſind. Seine erſte Frage über die quidditatem realem iſt dieſe: **ob die Buße eine Tugend ſey?** Die Gloſſe behauptet dieſes bey mehrern Schriftſtellen; es ſcheint ſolches auch daraus zu folgen, weil die Buße die Macht der Seele zur Handlung der Tugend bewegt, und ſelbſt ein verdienſtliches Werk iſt. Auf der andern Seite giebt es neun Gründe, warum die Buße keine Tugend ſeyn kann. Denn **Auguſtinus** nennt die Tugend eine gute Eigenſchaft des Gemüths, nach welcher man gut lebt; deren ſich niemand übel bedient; die Gott in uns ohne uns würkt; aber dieſes läßt ſich nicht auf die Buße anwenden. Ferner waren alle Tugenden in **Chriſto**; aber nicht die Buße. Kein Sacrament iſt ſonſt eine Tugend; alſo auch die Buße nicht; und was der Gründe mehr ſind, welche **Alexander** alle widerlegt, um ſeine Meinung zu behaupten, daß die Buße allerdings im allgemeinen Verſtand eine Tugend heiſſen könne; nicht allein indem ſie zum Endzwecke der guten Würkung leite; ſondern auch indem ſie vom Böſen ablenke. Daran begnügt ſich aber **Alexander** nicht; er unterſucht noch lange, oder vielmehr langweilig genug, ob die Buße eine virtus generalis oder ſpecialis, eine virtus theologica und cardinalis ſey. Nun

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

kömmt er erst zu ihrem Begriffe, und prüft sechs verschiedene Definitionen derselben, die **Ambrosius, Augustinus** und **Damascenus** hinterlassen haben. Der erste von diesen hatte die Buße einen Schmerz des Herzens und eine Bitterkeit der Seele über begangenes Böse genannt. Nun findet zwar **Alexander** zwölf Ursachen, warum der Schmerz in diesem Begriffe nicht Platz finden dürfe; allein er beantwortet eine jede derselben; und **Ambrosius** sowohl als die übrigen Kirchenväter, bleiben mit ihren Definitionen in Ehren. Bey **dem Subjecte der Buße** wird gefragt, ob ein böser Engel derselben fähig sey? Zwolf Gründe oder doch ansehnliche Zeugnisse scheinen solches zu bestätigen; aber der Verfasser verwirft sie alle; frägt jedoch noch weiter, ob denn die Engel im Stande ihrer Unschuld der Buße fähig gewesen wären? warum sich die bösen Engel gar nicht zum Guten umkehren können? und dergleichen mehr. Die nächsten Fragen sind: ob der Mensch im Stande der Unschuld; oder im Stande der Verdammniß; oder im Stande der Seeligkeit Buße thun könne? und in welcher Seelenkraft sie ihren Siz habe? ob die Sünden durch die Buße erlassen werden? und wie viel von denselben? ob auch alle ihre Folgen dadurch aufgehoben werden? und so weiter. Sodann wird **die Buße aus Gnade** betrachtet. Ist sie aber auch eine Gnade? Kann der Wille zur Buße ohne Gnade seyn? Werden die Sünden durch die Buße, sofern sie Gnade, oder sofern sie Tugend ist, getilgt? und in welcher Ordnung leistet dieses die Gnade? In welchem Stande der Menschen die Buße habe gestiftet werden müssen? was in derselben **die Sache**, und was **das Zeichen** sey? ob es Ein Sacrament sey? und andere **Fragen mehr** beschliessen die allgemeine Abhandlung.

Jetzt

Jetzt geht **Alexander die Theile der Buße** durch: zuerst **nach dem verschiedenen Zustande des Menschen.** Muß er für die Erbsünde Buße thun? Nein; ob gleich fünf Gründe es billigen. Für welche Sünden aber besonders? Werden verzeihliche Sünden vergeben, wenn gleich noch Todtsünden übrig bleiben? Werden jene in Ansehung der Schuld nach dem Tode noch, oder im Fegfeuer, erlassen? So scheint es allerdings, weil **Christus von einer Sünde spricht, die weder in dieser, noch in jener Welt vergeben werde**; auch der Beyfall von Kirchenvätern und die Macht der Gnade diese Meinung empfehlen. Allein, fährt **Alexander** fort, andere Lehrer behaupten das Gegentheil; er führt ihre Beantwortung der gedachten Gründe an, und erklärt sich fast für dieselben. Die gedachten Worte **Christi**, zum Beyspiel, sollen mehr die Unwürdigkeit des Sünders und seine Unfähigkeit zur Vergebung, als die Unmöglichkeit der Vergebung von Seiten Gottes, anzeigen. Hierauf beschäfftigt ihn die Stelle 1 Corinth. C. III. v. 11. fg. als der vermeinte Hauptsitz **des Fegfeuers.** Er frägt, ob daselbst Holz, Heu und Stoppeln Todtsünden oder verzeihliche bedeuten? worauf und wie sie gebauet worden? ob das Fegfeuer dieselben reinige? ob dieses ein materielles oder geistiges Feuer sey? **Augustinus** scheint hierüber zweifelhaft zu seyn; doch giebt er die erstere Eigenschaft zu; und freylich, gesteht **Alexander**, werde die Schwierigkeit, wie ein materielles Feuer auf Seelen, die vom Körper getrennt sind, würken könne, verschiedentlich aufgelöst; zum Beyspiel: quod per vim punitivam data est illi igni vis purgativa, ratione cuius purgat a veniali macula, vel etiam a peccati scoria; sicut sacramenta habent vim satisfaciendi sibi datam. **Andere Theile der Buße entstehen aus der Verschiedenheit der Hand-**

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

lung

lungen, nemlich Reue, Bekenntniß und Genugthuung. Beym ersten dieser Theile erwachsen die Fragen: ob die Reue ein Schmerz sey? und ob man diesen Schmerz eine Handlung oder ein Leiden nennen müsse? ob man alle Sünden auf gleiche Art bereuen müsse? ob die Reue zu gering oder zu stark seyn könne? (gesetzt, sie wäre es bisweilen, und risse zu Ausschweifungen hin; so würde doch der Mensch dadurch nicht sündigen;) ob sie in diesem Leben beständig fortdauern, auch nach dem Tode noch währen müsse? ob die Seelen im Fegfeuer Reue über ihre Sünden empfinden, und dazu verbunden sind? welche Sünden bereuet werden müssen? besonders aber, welches die **Würkung der Reue** sey? **Die Rechtfertigung des Gottlosen** ist es, antwortet **Alexander** auf diese Frage, welche eben sowohl die Offenbarung eines göttlichen Rathschlusses, als eine Begnadigung und Ergießung (infusio) der Liebe genannt werden kann. Sie befreyet von der Schuld und Strafe der Sünde; sie hebt die unreinen Ueberbleibsale derselben auf, und heilt die Seele; obgleich nicht plötzlich. Noch andere Fragen: ob Gott unmittelbar oder mittelbar rechtfertige? ob eine Bewegung des freyen Willens dabey nöthig sey? wie attritio und contritio von einander unterschieden seyen? (dadurch, daß der Grund von jener, knechtische Furcht, von dieser timor initialis ist: daß jene von der gratia gratum faciente, welche der Sünde entgegen gesetzt ist; diese aber von der gratia gratis data herkömmt, welche noch einige Sünde neben sich leidet;) ob beyde neben einander bestehen, und ob aus der ersten die zweyte werden könne?

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Ueber **das Bekenntniß der Sünden** folgt nunmehr eine sehr umständliche Erörterung. Zwölf Einwendungen wider die Nothwendigkeit desselben, wer-

werden abgefertigt; und es wird gezeigt, wie mannichfaltigen Nutzen es habe; aber auch, daß es vor dem Priester, nicht bloß im Herzen vor Gott, abgelegt werden müsse. Eine Menge Gründe, mit welchen man erweisen könnte, daß die Beichte vor dem Priester unter dem Naturgesetze und unter dem Mosaischen nothwendig gewesen sey, werden auch beantwortet. Daß jedermann, auch der Vollkommene, beichten müsse, wird behauptet. Ob Erbsünde, verborgene, vergessene Sünden, und dergleichen mehr, gebeichtet werden sollen, wird weitläufig untersucht, und unter andern, mit Widerlegung von vier und zwanzig Gründen erwiesen, daß solches bey erläßlichen Sünden nicht nöthig sey. So giebt sich auch Alexander viele Mühe darzuthun, daß die Umstände der Sünden, und welche von denselben, gebeichtet werden müssen; anderer vielen Lagen und Fälle, die dabey vorkommen, nicht zu gedenken; worunter auch dieser ist, daß der Priester nicht schuldig sey, gebeichtete Sünden, die erst begangen werden sollen, geheim zu halten. J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Damit stehen die Lehren von der Schlüsselgewalt des Priesters, von der Excommunication, und von Erlassung der kirchlichen Strafen, in genauer Verbindung. Nach mehrern vorläufigen Fragen, ob diese Schlüssel eine Wissenschaft ausmachen? wie viel ihrer sind? ob sie bloß zum Oeffnen oder zum Schliessen bestimmt sind? wenn sie der Kirche gegeben worden sind? ob solches etwan schon im Mosaischen Gesetze geschehen sey? und andern mehr, wird ihre verschiedene Ausübung (in foro poenitentiali, iudiciali, et medio modo inter utrumlibet,) beschrieben. Der Verfasser glaubt, ohngeachtet die Kirchenlehrer darüber nicht einerley dachten, daß der Priester allerdings etwas von der Sündenstrafe, aber nur von der zeitlichen,

J. n C. G. 1073 bis 1303.

nicht die ewige, erlassen könne. Gegen das Recht zu excommuniciren, wird unter andern der Einwurf gemacht, das heiße, den Menschen dem Satan übergeben; und darauf geantwortet, eigentlich werde ihm dadurch nur der Schutz der Kirche, welcher in ihrer Fürbitte und in den Sacramenten besteht, entzogen. Auch eine ungerechte Excommunication soll furchtbar seyn, weil sie doch vorhandene Sünden treffen könne. Die priesterliche Erlassung der Buße soll sich bis in das Fegfeuer erstrecken.

Endlich wird auch der dritte Theil der Buße von dieser Gattung, die **Genugthuung**, erklärt. Der Mensch kann zwar, wie **Alexander** lehrt, nicht für die erbliche, aber doch für die würkliche Sünde, Gotte genugthun; und zwar durch auferlegte Strafen. Genugthun heißt, die Ursachen der Sünden ausrotten. Aber hat denn auch die Sünde Ursachen? Dieses wird nach der causa materiali, formali, und so weiter, genau durchgestritten; und sodann die Art der Genugthuung, nebst ihrer Nutzbarkeit, erklärte. In einem gewissen Verstande wird **Wiedererstattung** des unrecht Erworbenen auch zur Genugthuung gerechnet, und giebt zu vielen Fragen Anlaß. Besonders aber werden **drey Theile der Genugthuung** gezählt: **Gebet, Almosen** und **Fasten**, worunter das erste der vorzüglichste sey.

Daher folgt auch sogleich eine ziemlich lange Abhandlung vom **Gebete**. Eine ganze Reihe verschiedener Definitionen desselben, welche angesehene Lehrer hinterlassen haben, wird unter einander verglichen und vereinigt. Es wird untersucht, ob das Gebet eine Tugend, und was vor eine es sey; die Eintheilungen desselben, sowohl von dem Apostel, (1 Timoth. C. II. v. 1.

v. 1. fg.) als von Kirchenlehrern werden durchgegangen; und die mannichfaltige Nutzbarkeit des Gebets wird kurz entwickelt. Zwölf Gründe, meistentheils biblische und patristische Stellen, werden zwar angeführt, um das Gebet des Herzens vor dem mündlichen zu empfehlen; doch wird auch der Werth des letztern bestätigt. Darauf wird bestimmt, was man beten müsse; besonders ob man von Gott Hülfe erbitten dürfe, um weniger zu sündigen. Die Fragen, ob es den göttlichen Personen zukomme zu beten? ob die Seeligen, die im Fegfeuer befindlichen, und die Verdammten beten können? nehmen auch ihren Platz ein. Ferner frägt **Alexander**, ob man zu Gott allein beten müsse? und bejaht es; ob in einem solchen Gebete der Verstand oder die Gemüthsbewegung mehr erhoben werde? ob man für Feinde, für Unverbesserliche, Excommunicirte, Verdammte, auch für die Seeligen beten dürfe? wie Ort, Zeit und Gebehrden zum Gebete zu wählen sind? und zuletzt, welche Würkung das Gebet habe? Hier werden die Bedingungen eines kräftigen Gebets ausführlich angegeben: und diese Stelle gehört unter die vorzüglichen des ganzen Werks; wenn es gleich auch in derselben an bloßen Einfällen nicht fehlt. J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Dieses war die **Genugthuung des Büßens gegen Gott**; eine andere geht **ihn selbst** am nächsten an: **das Fasten.** Dabey wird zuerst im Allgemeinen gefragt: ob eine freywillige Marter des Körpers (mortificatio carnis) eine Handlung der Tugend sey. Zeugnisse der Schrift und der Kirchenväter, auch eigentliche Gründe, zusammen ein und zwanzig, streiten zwar dawider; werden aber von dem Verfasser möglichst entkräftet. Nachdem er mehr als Eine Definition des Fastens geprüft hat: untersucht er, ob dasselbe

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

selbe eine tugendhafte Handlung sey? ob es löblicher sey, sich des Essens als des Weins zu enthalten? ob das Fasten etwas Gutes, Böses oder Gleichgültiges sey? zu welcher Art von Tugenden es gehöre? wovon man sich an Fasttagen enthalten müsse? (hauptsächlich vom Fleische, weil es üppige Nahrung giebt; Fische aber kann man essen, weil sie auch der Herr nach der Auferstehung genommen hat;) ob man sich lieber vieler, oder nur leckerhafter Speisen enthalten soll? ob man an einem Fasttage mehrmals wenig, wie die Griechen, oder nur einmal, und zu welcher Stunde, essen dürfe? (in der neunten, nach der morgenländischen Zählungsart;) wenn und wie das Fasten, besonders das vierzigtägige, gestiftet worden sey? vornemlich aber, wie das Fasten genugthuend werde? Durch Mitwürkung der Liebe, antwortet **Alexander**, und hält sich dabey am längsten auf. Noch folgen einige Fragen über die Nothwendigkeit des Fastens, über dessen Auflösung, und andere verwandte Materien.

Aber auch **gegen andere** muß der Büssende **Genugthuung** leisten; diese besteht im **Almosen**, mit dessen Erklärung **Alexander** sein Werk beschließt. Er frägt hier, was Almosen nach der Definition, und nach der Sache selbst, sey? wie vielfach es sey? wie viel, an wen, von wem und durch wen ausgetheilt werden müsse. Darauf beweiset er gegen zwanzig Bedenklichkeiten, daß es allerdings erlaubt sey, sein ganzes Vermögen um Gottes Willen den Armen zu schenken; ja daß dieses eine Handlung der Evangelischen Vollkommenheit sey. Da er selbst ein Bettelmönch war: so bearbeitet er diesen Lieblingsgegenstand nicht allein sehr ausführlich; sondern fügt auch eine eigene Abhandlung **vom Betteln der freywilligen Armen** hinzu. Man erachtet also leicht, wie seine Beantwortung der

Fra-

Fragen ausgefallen sey: ob es erlaubt sey, um Christi Willen zu betteln, oder von täglichen Almosen zu leben? ob solches etwas Verdienstliches; ob es meritorium meritorio simplici, oder meritorium meritorio consummato, sive supererogationis, sey? ob es vollkommener sey, einmal alles um Christi Willen hinzugeben; oder sein Vermögen zu behalten, damit man es nach und nach für sich und die Armen anwenden könne? ob Christus ein Bettler gewesen sey? und dergleichen mehr; so viel auch Einwendungen gegen ihre Bejahung gesammelt werden. Nicht weniger mühsam untersucht Alexander, ob die gedachten freywilligen Armen schuldig sind, zu ihrem Unterhalte zu arbeiten? ob sie zur Handarbeit verbunden sind? ob diese durch geistliche Arbeiten ersetzt werden könne? ob Mönchen dieses erlaubt sey? ob sie Lehrer der heil. Schrift seyn dürfen? und ob ihnen ein Bischof oder der Papst, wenn sie gleich keine Seelsorge haben, doch das Amt zu predigen und Beichte zu hören auftragen könne? Indem er wieder zum Almosen zurückkehrt, beantwortet er die Fragen: ob man es Guten und Bösen ohne Unterschied; auch starken Armen, nicht bloß schwächlichen; von fremden Gute, vom Hurenlohn, vom Erwerbe der Schaubühne und vom Spielgewinnste ertheilen dürfe? ob es auch Mönche, Eheweiber und Knechte geben können? endlich wie nothwendig und nützlich das Allmosengeben sey?

J. n. C. G. 1073 bis 1308.

Ohngeachtet dieses großen Umfangs von seinem Werke, hat Alexander von Hales demselben gleichwohl in der Materie von den Sacramenten, wie sie damals schon in seiner Kirche angegeben wurden, nicht alle Vollständigkeit verschaffen können; indem er zwar im Dritten Haupttheil die Lehre von der Ehe abgehandelt; allein die Priesterweihe und die letzte

Oelung vorbeygelassen hat. Unterdessen war es doch
J. n. das erste dogmatische Hauptwerk von der reichhaltigsten
C. G. Größe unter den Scholastikern, dessen Verfasser zeigte,
1073 wie ungemein sehr das Handbuch ihres gemeinschaftli-
bis chen Lehrers **Lombard** sich auf allen Seiten erweitern
1303. lasse. Im Ganzen befolgte zwar **Alexander** die Methode desselben; gieng aber zugleich weit über die Schranken der Mäßigung hinaus, welche sich jener vorgeschrieben hatte. Seine unerschöpfliche Fragen- und Problemensucht, sein unaufhörliches Consequenter quaeritur, kamten ihm zwar den Ruhm des fertigsten Disputators, aber nicht eines bündigen Dogmatikers, erwerben. Gesetzt auch, daß diese Lehrart, wie anderswo (Th. XXVIII. S. 546.) bemerkt worden ist, für einen zu freyern Untersuchungen geneigten Geist an sich ihre merklichen Vortheile hatte; so verloren sich doch dieselben bey ihm größtentheils. Denn er hat nicht allein eine gewaltige Menge überflüßiger und unnützer Fragen aufgeworfen; sondern auch die nöthigern und lehrreichen so behandelt, daß man sehr leicht, sobald sie nur vorgetragen sind, sehen kann, welcher Meinung er zugethan sey, zu deren Bestätigung er sich nur das Ansehen giebt, die Gründe für und wider dieselbe abzuwägen. Wenn er mit dem philosophischen Scharfsinne, der sich in manchen treffenden Nachforschungen zeigt, eben so viel theologische Gelehrsamkeit, und besonders biblische Auslegungsfertigkeit verbunden hätte; auch nicht an einen kirchlichen Lehrbegriff gefesselt gewesen wäre: so würden Stellung, Entwickelung und Beantwortung vieler seiner Fragen für die Wahrheit weit glücklicher ausgefallen seyn.

Ohngefähr eben so muß man von **Albert dem Großen**, diesem berühmten deutschen Dominicaner, urtheilen, der sein Zeitgenosse war; aber ihn noch beynahe

nahe vierzig Jahre, bis zum Jahr 1280, überlebte. Seine Lebensumstände und philosophischen Schriften sind bereits in der Geschichte der Philosophie (Th. XXIV. S. 424 — 429.) beschrieben worden. Ob er gleich nicht der erste unter den Scholastikern gewesen ist, der sich Aristotelischer Lehrsätze zur Erläuterung und Befestigung theologischer bedient hat; so machte er doch einen so häufigen Gebrauch von denselben, und ragt als Commentator über mehrere Schriften des Griechischen Philosophen so sehr hervor, daß man mit ihm sonst gewöhnlich die Geschichte des zweyten Zeitalters der Scholastischen Theologie angefangen hat. Zwey Werke haben ihm hauptsächlich eine ausgezeichnete Stelle in dieser Geschichte verschafft. Das eine ist seine weitläufige Erklärungsschrift über Lombards Lehrbuch, welche aus seinen Vorlesungen darüber entstanden ist. (Commentarius in LL. IV. Sententiarum.) Sie füllt den Vierzehnten und die beyden folgenden Foliobände der vollständigen Ausgabe seiner Werke. Da er aber darinne von einem fremden Führer abhängig ist, dessen Buch an seinem Orte hinlänglich genug abgeschildert worden ist, um die Alberten vorgeschriebene Ordnung und Gegenstände errathen zu können: so kann dieses Werk hier gar wohl übergangen werden. Semler hat die Ueberschriften der Fragen über Lombards erstes Buch abdrucken lassen. (Einleit. in die dogmat. Gottesgelehrs. vor dem Zweyten Bande von Baumgartens Evangel. Glaubenslehre, S. 95 — 120.) In einer Stelle (Lib. IV. Dist. 31.) mußte sich Albert entschuldigen, daß er einige schmutzige Fragen über den Gebrauch der Ehe erörtert hatte; die Ungeheuer von Sünden, sagt er, die im Beichtstuhl gehört würden, hätten ihn dazu genöthigt. Im zweyten Werke aber, Summa Theologiae, geht er mehr seinen eigenen Weg; o weit es damals die Bande des

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

herrschenden Systems erlaubten. Die Ausgabe, nach welchem jetzt ein kurzer Begriff von diesem theologischen Lehrgebäude ertheilt werden soll, ist zu Basel im Jahr 1507. in zwey Foliobänden gedruckt worden. Einige seiner theologischen Meinungen sind schon in der Religionsgeschichte dieser Zeiten angezeigt worden; wie seine Lehre vom **Ablaß**, und vom **Schatze der Kirche**, aus welchem er genommen werden soll; (Theil XXVIII. S. 38. fg.) seine Erklärung **der Transsubstantiation**; (ebend. S. 62.) auch seine Empfehlung **beider Gestalten im Abendmahl.** (ebend. S. 92. fg.) Wie tief er sich, selbst durch die sonderbarsten Untersuchungen in die Verehrung der heiligen Jungfrau verloren habe, hat man ebenfalls am gedachten Orte (S. 249. fg.) gelesen. Philosophischer Geist leuchtet freylich aus diesen Beyspielen eben nicht hervor; und gleichwohl wurde **Albert** um desselben Willen so sehr bewundert; auch werden sich sogleich Spuren genug davon zeigen: ein Merkmal, daß auch er, wie alle diese Theologen, die Philosophie beynahe nur als Nachtreterinn seiner Theologie, gewürdigt hat. Man kennt übrigens nunmehr ihr gemeinschaftliches Muster in der Abhandlung theologischer Lehrsätze, **Alexandern von Hales**; desto weniger ist es nöthig, aus den dogmatischen Werken **Alberts** und anderer der vornehmsten von dieser theologischen Schule, vollständige Auszüge mitzutheilen. **Cramer** hat nur überhaupt **Alberts** Methode mit der von **Alexandern** gebrauchten verglichen; (Siebente Fortsetzung von **Bossuets** Einleitung, S. 286. fg.) doch seinen Lehrbegriff von der Gnade und ihren Würkungen zur Seeligkeit, nach der Anleitung eines Auszugs seiner Schriften, genauer abgebildet. (l. c. S. 634. fg.)

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Alberts

Alberts Summa Theologiae, welche auch de mirabili ſcientia Dei überſchrieben wird, weil ſich der Vorbericht derſelben mit der bibliſchen Stelle anfängt: Mirabilis facta eſt ſcientia tua, beſteht aus zwey Hauptheilen. Jeder iſt wieder in Tractatus und Quaeſtiones abgetheilt; wozu noch Unterabtheilungen kommen. Der Abhandlungen ſind im erſten Theil zwanzig, im zweyten vier und zwanzig; der Fragen in jenem achtzig; in dieſem aber hundert und vierzig. Auch in dieſem Werke hält ſich Albert an Lombards Ordnung, deſſen eigene Worte, Fragen und Meinungen er ſehr oft anführt; und mit demſelben iſt er nur bis zum Ende des zweyten Buchs von deſſen Lehrbuche gekommen. Er hat alſo hier ſein Syſtem bey weitem nicht vollendet. In dem Vorberichte werden nach der vorher angeführten Schriftſtelle, ſechs Vorzüge der Theologie vor andern Wiſſenſchaften entwickelt: ſubiecti mirabilitas, acquiſitionis auctoritas, certitudinis credulitas, ad intellectum noſtrum applicabilitas, demonſtrationis ipſius fortiſſima veritas, ſuper nos et intellectum noſtrum altiſſima dignitas. Sie werden aus Stellen der Bibel und der Kirchenväter erläutert; auch werden Einwendungen dagegen, aus den Schriften des Ariſtoteles genommen, widerlegt. Das iſt alſo eine Einleitung zu der erſten Abhandlung von der theologiſchen Wiſſenſchaft. Weil der Philoſoph (oder Ariſtoteles) ſagt, derjenige könne nicht auflöſen, der den Knoten nicht kenne: ſo will Albert überall den Knoten der Frage voranſchicken, und alsdann die Auflöſung mittheilen. Hier unterſucht er ſechs Fragen: ob die Theologie eine Wiſſenſchaft ſey? was ſie ſey? wovon ſie handle? (de quo ſit, ut de ſubiecto?) wie ſie ſich von andern Wiſſenſchaften unterſcheide? was ihr Eigenthümliches (modus proprius) ſey? und auf welchen Endzweck ſie hinarbei-

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

arbeite? Ueberall werden die Meinungen der Kirchenväter, Gründe für und wider die Behauptung, Beantwortungen derſelben, auch wohl neue Unterfragen beygebracht. So werden über das ſubiectum (eigentlich obiectum) der Theologie verſchiedene Meinungen angeführt, und mit einander vereinigt; es wird gefragt: ob die Theologie Eine oder mehrere Wiſſenſchaften ausmache? et qua unitate ſit una, ſi una eſt? ob ſie eine praktiſche oder theoretiſche Wiſſenſchaft ſey? ob ſie einen modum argumentationis habe? und dergleichen mehr. Immer nimmt der Verfaſſer heil. Schrift und Theologie als gleichbedeutend an; daher geht er auch den vierfachen Verſtand durch, nach welchem die erſtere von den Heiligen erklärt werde. Weil nun Albert in dieſer Abhandlung unter andern ausgemacht hatte, daß die Theologie circa res fruibiles et utiles, et res fruentes et utentes beſchäfftigt ſey: ſo unterſucht er in der zweyten, was Genieſſen und Gebrauchen ſey; welche Kräfte der Seele dazu gehören; ob man mit Einem Genuſſe den Vater, Sohn und heil. Geiſt genieſſen könne; und dergleichen mehr. Daraus erhellt nach ſeiner Meinung, (aber im Grunde iſt es nur Erweiterung deſſen, was Lombard im Eingange ſeines Lehrbuchs geſagt hatte,) daß es die ganze Theologie mit Sachen und Zeichen, theils zum Genuſſe, theils zum Gebrauche zu thun habe.

Mit der dritten Abhandlung fängt der Verfaſſer die Lehre von Gott dergeſtalt an, daß er frägt, ob ſich Gott erkennen, mit einem Nahmen belegen, und ſein Daſeyn erweiſen laſſe. (de cognoſcibilitate, nominabilitate et demonſtrabilitate Dei.) Neun Gründe ſcheinen es zu erweiſen, daß Gott nicht erkennbar ſey; die beyden letzten ſind aus dem Ariſtoteles und ſeinem Commentator Avicenna

cenna genommen. Allein **Albert** widerlegt sie alle, und sucht dagegen zu zeigen, wie und durch welche Mittel Gott erkannt werden könne. Es ist zwar wiederum überhaupt **Lombards** Gang, den er hier nimmt, wie man aus einer Vergleichung mit demselben (Th. XXVIII. S. 491. fg.) sehen kann; aber es sollte eine mehr philosophische Untersuchung werden. Er frägt daher zuerst: Giebt es ein Mittel der natürlichen Erkenntniß Gottes? Man kann dieses bezweifeln; denn **Augustinus** sagt, daß Gott ein Licht der Gemüther sey; ein solches Licht aber wird eben sowohl als das körperliche, ohne Mittel gesehen. Er ist das erste unter allen verständigen Wesen; allein das Erste hat kein Mittel; sonst würde man ins Unendliche fortgehen müssen. In den Wissenschaften erkennt man freylich alles durch ein Mittel, welches bekannter ist, als dasjenige, was dadurch erkannt wird; sollten wir aber Gott dadurch erkennen: so würde das Mittel bekannter als er selbst seyn; welches unmöglich ist, weil von Gotte, dem ersten verständigen Wesen, alle andere bestrahlt werden, wie **Aristoteles** bemerkt. Solcher Zweifel werden noch mehrere vorgetragen, und durch ihre Beantwortung ausgemacht, daß es Mittel gebe, Gott natürlich zu erkennen. Diese sollen zweyfach seyn: Bilder und Spuren. Ob es Spuren des Schöpfers in den Geschöpfen gebe? was eine solche Spur sey? ob sie sich in allen Geschöpfen finden? wiefern das Bild in potentiis oder in actibus sey? ob Gedächtniß, Verstand und Wille die Theile dieses Bildes sind? wie sich diese Theile zum Wesen der Seele, und unter einander verhalten? wie Gott durch die Gnade erkannt werde? und dergleichen mehr; das alles wird auf vielen Folioseiten geprüft. Zu den fünf Wegen der Erkenntniß Gottes aus der Vernunft, welche **Lombard** angezeigt hätte, setzt **Albert** noch zwey hinzu. Einen

J. n. C. G. 1073 bis 1193.

aus

J. n. C. G. 1073 bis 1093.

aus dem Ariſtoteles, welcher beweiſet, daß der erſte Bewegende nicht von einem andern bewegt worden ſeyn kann; den andern aus dem Boethius, nach welchem alles in der Welt ſein Daſeyn von einer erſten Urſache haben muß. Auch vereinigt er bey der Behauptung, daß das Seyn, und das Nichtkönnen Nichtſeyn Gotte allein eigen ſey, die Behauptungen des Ariſtoteles und Anſelmus mit einander. In der übrigen Abhandlung der Lehre von Gott kommen noch viele allgemeine dialektiſche und metaphyſiſche Erörterungen vor. Ueberall wird möglichſt die Ariſtoteliſche Philoſophie der chriſtlichen Theologie angepaßt; zum Beyſpiel, (Tract. XIII. de nominibus, quae temporaliter Deo conveniunt, Quaeſt. 55. fol. 123—126.) wie cauſa efficiens, formalis et finalis von Gott geſagt werden können; ingleichen, (Quaeſt. 56. fol. 127.) utrum alia praedicamenta a ſubſtantia et relatione proprie vel translative de Deo dicantur? Selbſt die göttliche Vorſehung wird aus den vier Fertigkeiten begreiflich gemacht, welche Ariſtoteles einem Hausvater in der Regierung ſeines Hauſes beylegt. (Tract. XVII. de providentia, fato et libro vitae, Quaeſt. 67. fol. 149.) Beyſpiele von gehäuften Fragen über die Lehre von der Dreyeinigkeit, von den göttlichen Eigenſchaften, vom Willen Gottes, und andere Lehren des erſten Theils zu geben, iſt nach dem, was ſeine Vorgänger bereits von dieſer Art dargeboten haben, unnöthig.

Gleich Lombarden im zweyten Buche, geht zwar auch Albert im zweyten Theil zu der Lehre von der Schöpfung über; bleibt aber vorher, weil jener dabey einer Grundurſache und der Meinung Griechiſcher Philoſophen von mehrern Grundurſachen gedacht hatte, lange bey dieſen Gegenſtänden ſtehen. (Tra-

(Tractat. I de primo principio, Quaeſt. 1 — 4. fol. 1 — 26.) Er beweiſet, daß es eine erſte Grundurſache von allem gebe; entwickelt ihre Eigenſchaften, und die Urſachen der Verſchiedenheit in den Geſchöpfen, ihrer Zuſammenſetzung und Veränderlichkeit; ſodann betrachtet er die Irrthümer des **Plato, Ariſtoteles** und **Epikurus** in dieſer Lehre; wohin auch die Meinung von der Ewigkeit der Welt gerechnet wird; ingleichen eine andere, daß die Welt öfters anfange und wieder untergehe. Auſſer dieſem allem widerlegt auch **Albert** die vom **Maimonides** (er nennt ihn Rabbi Moyſes,) vorgetragenen Gründe für die Ewigkeit. Auf alle dieſe in ein theologiſches Syſtem kaum dem kleinſten Theile nach gehörigen Erörterungen, die doch aber wenigſtens ziemliche Bekanntſchaft mit der alten philoſophiſchen Geſchichte, und noch mehr Gewandtheit in der Zergliederung ſubtiler Hypotheſen, verrathen, folgt eine wiederum ſehr gedähnte Abhandlung von den **Engeln.** Tract. II — X. Quaeſt. 5 — 42. fol. 26. — 110. Nachdem der Verfaſſer zuerſt wider und noch mehr für das Daſeyn derſelben diſputirt hat: prüft er auf mehrern Seiten die vom **Damaſcenus** und in myſtiſchem **Schwulſte** vom unächten **Dionyſius** gegebene Definition der Engel; beyde vertheidigt er gegen allerley Einwürfe. Darauf forſcht er nach der Urſache der Vermehrung der Engel faſt bis ins Unendliche; wie die Schrift und jener **Dionyſius** verſicherten. Es ſcheint vielmehr, ſagt er, daß nur Ein Engel ſeyn ſollte, weil nach dem **Boethius** und allen Philoſophen, eine Urſache, die ſich vermehrt, die Unſterblichkeit nicht in einem einzigen beſitzen kann; weil auch auſſerdem dasjenige, was ſich dem Einen Erſten mehr nähert, auch mehr in der Einheit als Vielheit beſtehen muß; wie **Ariſtoteles** auch von den Sphären behauptet, die dem erſten Bewegenden am nächſten ſind, daß ſie einfache-

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

sachere und weniger Bewegungen haben; anderer
J. n. Gründe nicht zu gedenken, welche alle entkräftet wer-
C. G. den. Sind aber die Engel, frägt er weiter, an Art
1073 und Gattung, oder bloß an der Zahl, unter sich, und
bis von den vernünftigen Seelen unterschieden? Wozu
1303. sind beyde gemacht worden? Hier wird **Lombard** beynahe getadelt, daß er nur diese beyden verständigen Wesen (substantias rationales et intellectuales) angenommen habe; und doch die Philosophen, wie **Avicenna**, **Algazel** und ihre Anhänger zehn Ordnungen derselben lehrten, von welchen die Welten und Sphären eben so in Bewegung gesetzt würden, wie nach dem **Aristoteles** der praktische Verstand des Menschen sich der Hand zum Werkzeuge bediene. Allein sie hätten dieses nicht mit Gewißheit behauptet; **Plato** habe dagegen die sinnliche Welt ein verständiges Thier genannt, dessen Seele in seinem Mittelpunkte sey; und zuletzt habe es **Alpetragius** vor eine Meinung des **Aristoteles** ausgegeben, daß alle einfache Körper von der ersten Ursache bewegt würden. Viel Mühe giebt sich **Albert** weiter, um zu zeigen, wenn und in welchem Himmel die Engel erschaffen worden sind; besonders aber die vier Haupteigenschaften, welche ihnen **Lombard** beylegt, nicht allein zu erklären; sondern auch in sonderbare Fragen aufzulösen; zum Beyspiel: secundum quem actum inest angelis ratio? utrum secundum omnes differentias intellectus angelo inest perspicacitas intelligentiae an non? wobey hauptsächlich **Aristoteles** Lehren zu Hülfe genommen werden, utrum per species intelligant angeli? et quæ et quales sint illæ species? utrum eorum visio matutina an vespertina sit potior? und andere ihres gleichen. Ueber den Fall der Engel, und die Folgen desselben, gab es auch für den Verfasser reichliche Materie zu Fragen. Vorzüglich erörtert er den Einfluß beyderley Engel auf die Menschen, und die Versuchungen der bösen Geister, welche zwar aus

der Schrift und den Kirchenvätern erläutert wird; wozu aber **Aristoteles** wenigstens den Begriff des Versuchens hergeben muß. Bey den **Besessenen**, welche immer noch durch Beschwörungen von dem Teufel befreyet werden sollen, gedenkt er unter andern Einwendungen auch einer Stelle des **Avicenna**, der das Böse der Melancholie einen **Dämon** nenne, mithin nicht glaube, daß der Teufel nach seiner Substanz den Menschen besitze. Er antwortet darauf, da die Saracenen das Gesetz **Mosis** annähmen, und also Teufel glaubten: so habe jener ihr Philosoph recht eigentlich gesprochen, weil der Teufel durch die Melancholie die Ausübung der Vernunft vornehmlich störe. Eine lange Untersuchung über **Wunder** und über **das Wunderbare**, wird hier ebenfalls eingemischt. Ein wahres Wunder im strengsten Verstande soll nach dem unächten **Dionysius**, **Chrysostomus** und **Augustinus** folgende vier Eigenschaften haben: daß es nicht ein Werk der Natur, sondern des göttlichen Willens sey; daß es nach den Kräften der Natur gar nicht geschehen könne; daß es in einem Augenblicke bewürkt werde, und daß es durch Zeichen der öffentlichen Gerechtigkeit zum Unterrichte der Gläubigen geschehe. Von den seminalibus rationibus, als Anlagen der Wunder in den Dingen, weiß Albert sehr viel zu sagen; es sind primordiales simpliciter, originales, obedientiales, radicales, naturales, seminales et causales. Auch frägt er: ob etwas wider die Natur geschehe? Nicht in dem Verstande antwortet er, als wenn Gott etwas wider das billigste und natürlichste Naturgesetz, das er selbst der Natur eingeprägt hat, vornähme; sondern weil er etwas wider den gewöhnlichen uns bekannten Lauf der Natur thue. Selbst die Werkzeuge der redenden und hörenden Engel untersucht er; trägt viele Meinungen über die Beschü-

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

J. n. C. G. 1073 bis 1293.

zung der Engel vor; ist aber da, wo beynahe gar nichts Zuverläßiges zu sagen war, bey der himmlischen Hierarchie der Engel, ihren Classen, den Eigenschaften und Beschäftigungen derselben, nach dem Muster des unächten **Dionysius**, in mystischen Träumereyen und unnützen Fragen am fruchtbarsten. (fol. 90 — 110.

Von den Engeln geht er zu der **Schöpfung** über, um zuerst zu fragen, **warum unter Himmel und Erde die geistige und körperliche Creatur verstanden werden:** ob es schicklich gewesen sey, daß die letztere anfänglich in einer verworrenen und unformlichen Materie gemacht worden ist? wie Himmel und Erde vor allen Tagen geschaffen worden sind? ob alles zugleich oder nach und nach geschaffen worden sey? und dergleichen mehr. Die letzte Frage hatten **Augustinus** und **Lombard** völlig widersprechend beantwortet; **Albert** sucht sie durch die Bemerkung mit einander zu vergleichen, daß jener Kirchenvater die sechs Schöpfungstage nach den sechs Erleuchtungen des himmlischen Lichts unterschieden habe. Darauf erläutert er die einzelen Werke der Schöpfung selbst, besonders durch physikalische Erörterungen, und viele Stellen, so wohl von Kirchenvätern als Philosophen. So ist seine erste Frage: **was das Licht sey? ob ein Körper? oder die Form eines Körpers? oder der Abfluß desselben?** Aristoteles und Avicenna scheinen zu sagen, daß es kein Körper; **Augustinus** aber und **Alkendi** behaupten das Gegentheil. Hier behält **Aristoteles** bey dem Verfasser Recht; das Licht ist bloß eine Form des Körpers. Wie kann es aber (eine andere von so vielen Fragen,) heißen, die Erde sollte hervorbringen; da sie doch diese Macht nicht besitzt; sondern nach den Astronomen der Himmel? Mehr

als ein Grund bestätigt dieses; unter andern versichert Albumasar, das Zeichen der Jungfrau, in dessen ersten Gesichte eine Constellation entsteht, welche eine Aehnlichkeit mit einer Jungfrau hat, die einen Knaben im Schooße hält, sey so kräftig, daß es einigen Jungfrauen, ohne Vermischung mit Männern, Fruchtbarkeit ertheile: und er giebt davon, setzt Albert hinzu, ein ganz ketzerisches Beispiel; nemlich, daß die Jungfrau Maria auf diese Art Jesum empfangen habe. Seine Entscheidung der Frage (Solutio) läuft darauf hinaus, daß die Erde nur die materielle Grundursache der auf derselben schreitenden Thiere; die thätige aber und erste bewegende der Himmel sey. Ob es eine Seele im Menschen gebe? was sie eigentlich sey? ob die Definition, welche Avicenna, oder die zwey, welche Aristoteles von derselben entworfen haben, vorzüglicher seyen, ob sie in vegetabilem, sensibilem & rationalem eingetheilt werden könne? auf wie mancherley Art sie das Bild Gottes genannt werde? ob sie nach Wesen und Substanz eben so eine göttliche Substanz sey, wie Vater, Sohn und heiliger Geist? wie sie entstehe? auch, welches ihre causa formalis und finalis sey? das sind einige der hier aufgeworfenen Fragen; wozu noch andere über den Leib des Menschen, seine Verbindung mit der Seele, und besonders die auf beynahe vierzehn Folioseiten mit dreyßig, hauptsächlich aus Griechischen und Arabischen Philosophen gezogenen, aber auch wiederlegten Gründen abgehandelte: ob eine einzige verständige Seele in allen Körpern, oder ob ihrer mehrere sich darinne befinden? vorkommen. J. n. C. 1073 bis 1080.

Allen übrigen Raum des zweyten Theils von Alberts Summa nehmen die Lehren vom Falle des Menschen und von der Sünde ein. Man liest

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

hier wiederum mehrere Fragen und Meinungen, die bereits von ſeinen Vorgängern erörtert worden waren; aber auch allgemeine philoſophiſche Unterſuchungen, in denen er ſich ſo ſehr gefällt. Eine ſolche wird darüber angeſtellt, ob jede Unwißenheit die Sünde entſchuldige? und ob ſie an ſich Sünde ſey? über den freyen Willen; ob die Sinnlichkeit eine einfache Macht ſey; oder mehrere unter ſich habe? (concupiſcibilem ex iraſcibilem;) ob ſie etwas von Vernunft an ſich habe? ob in derſelben Sünde ſey, oder nicht? in quo differat ratio ab intellectu agente, poſſibili, adepto et ſpeculativo? u. dgl. m. Von den eigentlichen theologiſchen Fragen mögen hier diejenigen zur Probe dienen, welche die Erbſünde betreffen. Giebt es auch eine Erbſünde? Den Zweifelsgründen des Pelagius dagegen werden noch andere beigefügt; ihre Beantwortung iſt nach Auguſtins Grundſätzen abgefaßt. Die Heiligen ſollen die Erbſünde auf einem fünffachen Wege bewieſen haben. Erſtlich leiden die Kinder ſo viel in Fiebern und andern Unfällen; Gott würde ungerecht handeln, dieſes zuzugeben, wenn nicht Sünde vorhergegangen wäre; aber eine würkliche war es nicht. Ferner ſtehen die Heiligen durch Hunger, Durſt und andere Noth nicht wenig Strafen (poenalitates) aus; gleichwohl haben ſie ſolche durch keine würkliche Sünde verdient. Iſaak war der Sohn der Verheißung, und wäre gleichwohl verdammt worden, wenn er nicht beſchnitten worden wäre; das mußte alſo ebenfals wegen der Erbſünde geſchehen ſeyn. Noch mehr: die erſten Eltern machten ſich Schürzen, um die unordentliche Bewegung ihrer Schaamtheile nach der Sünde zu bedecken: eine Bewegung, welche ſich auch in ihrer ganzen Nachkommenſchaft zeigt, und Sünde iſt, weil ſie der Vernunft widerſpricht; ſie iſt als die Folge irgend einer Sünde in den Nachkommen;

eine

eine würkliche ist in diesen nicht; also muß es die Erbsünde seyn. Endlich versichert auch die Schrift eben dieses, indem sie uns alle als Kinder des Zorns gebohren werden läßt. Von Lombarden weicht Albert darinne ab, daß er die Erbsünde nicht bloß vor eine Schuld; sondern auch vor eine Strafe erklärt. Drey verschiedene Definitionen derselben von Kirchenvätern, bringt er nach verschiedenen Rücksichten in Uebereinstimmung; nemlich diese: sie ist Mangel und Entblößung an der schuldigen Gerechtigkeit; oder ein durch Adams Ungehorsam zugezogenes Unvermögen, Gerechtigkeit zu haben; — ein Fehler, der dem Menschen aus dem Verderben des Saamens angebohren ist; — ein Fehler und eine Begierde, welche uns aus der fehlerhaften Beschaffenheit unsers Ursprungs zugezogen worden ist. Aus der gewöhnlichen Lehre von der Erbsünde erwachsen nun folgende Fragen. Wird sie von den nächsten Eltern, oder von Adam allein, an die Menschen ergossen? (transfunditur.) Nur von ihm. Wenn Eva allein gesündigt hätte: würde alsdann die Erbsünde, oder was würde sonst auf die Kinder übergegoßen werden? darauf hat schon Anselm geantwortet, daß in diesem Falle die Sünde als etwas Persönliches in ihr allein geblieben wäre, und Gott von dem Leibe Adams ein anderes Weib gemacht haben würde, um das menschliche Geschlecht fortzupflanzen. Neuere Lehrer haben zwar gesagt, daß, wenn das Weib allein gesündigt, und Adam mit ihr nach der Sünde Kinder gezeugt hätte, zwar das schändliche körperliche Verderben, aber nicht die Erbsünde, von ihr auf die Nachkommen gebracht worden wäre. Doch Anselms Meinung, fährt Albert fort, ist mir wegen einer Stelle Augustins wahrscheinlicher, wo dieser sagt, es sey der göttlichen Gerechtigkeit nicht gemäß, daß diejenigen von der Stra-

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

se getroffen werden, die keine Schuld dazu verbindet. Ist die Erbsünde nur in den Kindern? Oder war sie auch in den ersten Eltern? Wenn sie als originale originans betrachtet wird: so verdarb die Person die Natur; aber als originale originatum angesehen, verdarb die Natur die Person. Was ist die Begierde, oder der Zunder der Sünde? Von wem kommt er her? von Gott in so fern, als Gott dieses Böse zur Strafe für die vergangene Sünde, und zur Uebung der Heiligen im Kampfe gegen künftige Sünden, geordnet hat. Ist die Handlung des Beischlafs in der Ehe Sünde? nein; aber die damit verbundene Lust ist böse, weil dadurch die Sünde auf die Kinder übergossen wird. **War denn die ganze wahre menschliche Natur im Adam? und wie ist sie von diesem einem auf alle fortgepflanzt worden?** Schon **Lombard** hatte es bestimmt, wie die Natur aller menschlichen Körper in **Adam** gewesen sey; (L. IV. Dist. XXX. p. 184 b) ed. Lugdun.) Chr. KGesch. Th. XXVIII. S. 505.) mit ihm, schreibt **Albert**, (Tract. XVII. Quaest. 110. fol. 204.) kommen alle Lehrer überein; und weil wir glauben, daß so große Väter dieses **aus Eingebung** (per inspirationem) gesagt haben: so darf man ihnen nicht widersprechen; besonders da sich kein Zeugniß (auctoritas) findet, welches das Gegentheil behauptet. Auch haben einige ältere Lehrer ganz schickliche Aehnlichkeiten damit in der Erweiterung der elementarischen Materie entdeckt; wie dieses bereits **Aristoteles** vom Wasser bemerkt hat. Man erachtet leicht, daß auch dieses dazu dienen soll, die körperliche Fortpflanzung der Erbsünde auf alle Menschen begreiflich zu machen. **Giebt es nur Eine Erbsünde? oder mehrere?** wegen der mannichfaltigen Neigungen zum Bösen kann man mehrere annehmen; in Ansehung der Verschuldung giebt

zieht es nur Eine. Nach dieſen Abhandlungen folgen noch ſieben andere von der würklichen Sünde; von ihrer Eintheilung, von den ſieben Haupt- oder Todtſünden, von den Unterlaßungsſünden, von der Entſtehungsart der Sünden, von der Sünde wider den heil. Geiſt, und von ähnlichen Materien mehr, welche alle in einer Menge Fragen durchgeführt werden, wovon dieſe eine der letzten iſt: ob das Vermögen zu ſündigen ein Vermögen oder ein Unvermögen ſey? J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Mehr enthält dieſes Lehrſyſtem Alberts des Großen nicht, und alſo nur die Hälfte der vom Lombarden erklärten Lehrſätze. Aus ſeinem Commentarius über dieſen klaßiſchen Anführer könnten die fehlenden leicht ergänzt werden; ſchwerlich aber dürften die Leſer dieſer Geſchichte ſolches verlangen. Denn nicht nur dasjenige, was er mit ſeinen Vorgängern auf dieſem Felde gemein hat; ſondern auch das Eigenthümliche ſeiner Methode; beides hat man nunmehr an Beiſpielen bis zum Ueberfluß kennen gelernt. Es braucht nicht mehr beſonders bemerkt zu werden, wie ſehr er im Gebrauche der Ariſtoteliſchen Philoſophie alle vorhergehende Scholaſtiker übertroffen habe; und doch ſieht man ſich vergebens, wenigſtens bey den Hauptbeſtandtheilen des Lehrbegriffs, nach dem neuen Lichte um, das er demſelben dadurch ertheilt hätte. Seine oder die von andern erborgte Philoſophie verläßt ihn gar oft; oder wird ihm unnütz, ſobald ſich derſelben angeſehene Kirchenlehrer, die ſo furchtbaren auctoritates, entgegenſtellen. Keiner von allen bisherigen Scholaſtikern hat ſo viele Meinungen älterer und neuerer Philoſophen und Theologen aufgeſtellt, als Albert. Zuweilen ſtehen ziemlich heterogene Köpfe, ein Ariſtoteles und ein Areopagitiſcher Dionyſius, neben einander; in der philoſophiſchen Ge-

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

schichte hat er manche grobe Versehen begangen; unächte Schriften ohne Critik benützt; auch nicht selten gezwungene Vergleichungen zwischen philosophischen und theologischen Lehren angestellt. Gleichwohl hat er, wo er seinen Gang bloß als Philosoph nahm, manche Bahnen nicht unglücklich aufgehellt; in der Theologie aber ist er nur einer der geübtesten Disputatoren, der auf das Feinste zergliedert und distinguirt; mithin das eingeführte System für seine Zeitgenossen unwiderleglich vertheidigt. Schriftauslegung ist auch für ihn kaum eine Nebensache; wenn er auf dieselbe zu gerathen scheint: so bringt er bloß biblische Stellen in der lateinischen Uebersetzung nach den Erklarungen bey, welche die Kirchenväter davon festgesetzt haben. Daß er Ordnung und Zusammenhang der abgehandelten Lehrsätze nicht so genau beobachtet habe, als **Alexander von Hales**, ist bereits von andern erinnert worden.

Hierinne, und auch von andern Seiten, nur nicht in Ansehung der Gelehrsamkeit, oder Belesenheit, behauptet sein Schüler, **Thomas von Aquino**, dieser so bewunderte Dominicaner, der im Jahr 1274. gestorben ist, einen entschiedenen Vorzug. Seine Lebensgeschichte, seine vornehmsten Biographen, die vollständige Ausgabe seiner Werke, und sein philosophischer Charakter; alles dieses ist schon in der Geschichte der Philosophie dieses Zeitalters (Th. XXIV. S. 429 — 435.) berührt worden. Er ist aber auch sonst bereits mehrmals in dieser Geschichte, sowohl wegen seiner Schriften, als theologischen Meinungen, aufgetreten. Seine Urtheile über die **Simonie** der Päpste, (Chr. KGesch. Th. XXVII. S. 183. fg.) und überdie Dispensation bey der **Ehelosigkeit des Clerus**, (ebendas. S. 210.) sind allerdings merkwürdig. In dem berühmten

Streit

Streit der Bettelmönche mit der Universität Paris wegen der öffentlichen Lehrstellen, siegte er besonders; (ebend. S. 458.) auch sind von seiner Vertheidigungsschrift seiner Ordensgenossen wider Wilhelm von St. Amour und von andern seiner Aufsätze für dieselben, schon Auszüge mitgetheilt worden. (ebend. S. 468—473.) Die Lehre vom Schatze der Kirche hat er vornehmlich in Aufnahme gebracht. (Th. XXVIII. S. 39. fg.) Seine Fragen über die Brodtverwandlung im Abendmahl; (ebend. S. 62.) seine Meinung, daß auch Thiere den Leib Christi empfangen; (ebend. S. 66. fg.) seine Gründe wider den Genuß des Abendmahlskelchs von Laien; (ebend. S. 94. fg.) andere Fragen über das Abendmahl; (S. 110. fg.) über Beichte, Buße und Fegfeuer; (S. 122. 123. 145.) seine Schrift über die Absolutionsformel der Priester; (S. 146.) seine Gedanken von den Ablässen; (S. 163.) seine Bestreitung der unbefleckten Empfängniß Mariä; (S. 244.) und sein Lehrbegriff von eben dieser heil. Jungfrau, (S. 253.) haben ihn schon als Dogmatiker etwas kenntlich gemacht. J. n. C. G. 1078 bis 1305.

Erst hieher aber gehört die Beschreibung seines Hauptwerks von diesem Inhalte: Summa Theologiae; obgleich schon die erstgedachten Lehrsätze hauptsächlich aus demselben gezogen worden sind. Da es überhaupt die berühmteste und wichtigste seiner Schriften ist, die auch unter allen ähnlichen Werken der Scholastiker am meisten hervorragt: so haben die Dominikaner, seine Ordensgenossen, desto hitziger für die Aechtheit derselben gefochten, als diese in den neuern Zeiten bestritten wurde. Dem Cardinal Bellarmin kam es zuerst bedenklich vor, (de Scriptt. Eccleslast. p.

K. n. C. G. 1073 bis 1303.

351. Lut. Paris. 1644. 8.) daß ein beträchtlicher Theil der zweyten Hauptabtheilung dieses Werks in einer von den Sammlungen Vincents von Beauvais, (Speculum morale) eines Französischen Dominicaners und Zeitgenossen des heil. Thomas, dessen anderswo (Th. XXIV. S. 445. fg.) gedacht worden ist, und der mehrere Jahre früher gestorben ist als jener, wörtlich vorkömmt. Bey der großen Unwahrscheinlichkeit, daß Thomas gerade den vornehmsten Theil seines Werks aus einem fremden ausgeschrieben haben sollte, muthmaaßte Bellarmin, das Speculum morale sey nicht die Arbeit jenes Vincent; sondern eines spätern Schriftstellers von gleichem Nahmen, der das Werk des heil. Thomas in einen Auszug gebracht habe. Allein Johann Launoi gieng viel weiter. In einer im Jahr 1675. zu Paris herausgegebenen Schrift, welche unter seine gesammelten Werke eingerückt worden ist, (Veneranda Romanae Ecclesiae circa Simoniam traditio, Observ. VIII. p. 522. sq, Opp. T. II. P. II.) behauptete er, die dem Thomas von Aquino zugeschriebene Summa theologica müsse erst lange nach seinem Tode aufgesetzt worden seyn, weil der Papst Clemens der Sechste in einer Lobrede auf denselben, die er noch unter dem Nahmen Peter Roger, als Lehrer der Theologie zu Paris, bey dessen Heiligsprechung im Jahr 1323. vor Johann dem Zwey und Zwanzigsten gehalten hat, zwar ein vollständiges Verzeichniß seiner Schriften eingeschaltet; aber gerade diese weggelassen habe. Dagegen schrieb nicht allein der Dominicaner Natalis Alexander eine besondere Widerlegung; (Summa S. Thomae vindicata, Paris. 1675. 8.) die er nachmals vermehrt in sein großes Werk der Kirchengeschichte eingerückt hat; sondern es hat auch ein Gelehrter eben dieses Ordens, Echard, (Scriptt. Ord. Praedicator. T. I. p. 294. sq.)

sq.) wo er eine im Jahr 1708. herausgegebene Abhandlung wieder hat abdrucken lassen, dieses noch mühsamer geleistet; und endlich hat Oudin (Commentar. de Scriptt. Eccl. antiquis, T. III. p. 353 sq.) es noch mehr bestätigt, daß die gedachte Summa ächt sey. Dieser Schriftsteller zeigt besonders aus Handschriften, daß sie allerdings in jenem Verzeichnisse der Werke des heil. Thomas vorkomme; und macht es wahrscheinlich, daß Vincent von Beauvais dieselbe nach seiner bekannten Art zum Theil in sein Buch eingetragen habe. Doch muß man gestehen, daß diese letztere Behauptung noch ihre Schwierigkeiten hat; Bellarmins Vermuthung ist vom Echard ziemlich unterstützt worden. Dieses so berühmte Werk findet man außer den Sammlungen der Schriften des heil. Thomas, auch noch in einer Menge besonderer Ausgaben; wovon die eben genannten Dominicaner, Oudin und Fabricius, eigentlich Schöttgen, (Biblioth. med. et inf. Latinit. T. VI. p. 238. sq. ed. Pat.) Nachricht gegeben haben. In der gegenwärtigen Geschichte ist bisher die Cölner Ausgabe vom Jahr 1604. in drey Foliobänden, nebst einem vierten, welcher Supplementum ad Tertiam Partem enthält, benützt worden. Cramer hat aus diesem Werke viele ausführliche und fruchtbare Auszüge mitgetheilt, und zugleich den Inhalt desselben mit den Systemen des Alexander von Hales, Bonaventura und Duns Scot verglichen. (Siebente Fortsetzung von Bossuets Einleitung, S. 169—785.) Er nennt den Verfasser einen Schüler des ersten dieser Scholastiker; allein diese ehemals von mehrern angenommene Meinung ist eben so, wie das Vorgeben der Franciscaner Wadding und de la Haye, daß die Summa des heil. Thomas Alexandern von Hales zugehöre, von den Dominicanern (Scriptt. Ord. Praedicatt. T. I. p. 276. sq.) hinlänglich widerlegt worden. So viel

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

fällt jedoch in die Augen, daß **Thomas** das Syſtem **Alexanders** vor den Augen gehabt hat; deſſen Methode überhaupt gefolgt iſt, auch in ſeinen meiſten philoſophiſchen und theologiſchen Lehrſätzen mit ihm übereinkömmt. Um beyde mit einander zu vergleichen, dazu können auch die Ueberſchriften des erſten Buchs ihrer Werke dienen, welche **Semler** neben einander geſtellt hat. (Einleit. in die dogmat. Gottesgelehrſ. S. 120 — 143. vor **Baumgartens** Evangel. Glaubenslehre, Zweytem Bande.)

Thomas meldet in einem kurzen Vorberichte zu ſeinem Werke, daß er darinne die Lehren der chriſtlichen Religion ſo vorzutragen gedenke, wie es zum Unterrichte der Anfänger dienlich ſey; welcher bisher von mehrern Schriftſtellern durch die Erörterung unnützer Fragen, Artikel und Gründe; weiter dadurch, daß ſie das Nöthige für ſolche Lehrlinge nicht nach der Ordnung der Wiſſenſchaft, ſondern nach gewiſſen zu erklärenden Büchern, ingleichen nach den Veranlaſſungen zum Diſputiren, abgehandelt hätten; auch durch die öftere Wiederholung von einerley Dingen, welche Eckel und Verwirrung erregten, gehindert worden ſey. In drey **Haupttheilen**, hat er die chriſtliche Glaubens- und Sittenlehre abgehandelt. Jeder Theil beſteht aus einer Anzahl **Fragen**; der erſte hat ihrer hundert und neunzehn; der zweyte hundert und neun und achtzig; der dritte neunzig. Aber unter der Hauptfrage ſtehen immer mehrere, oft viele, davon abhängige **Unterfragen**. (articuli.) Es werden für die Bejahung und Verneinung derſelben Gründe angeführt; und durch die Beantwortung einer von beyden Gattungen, wird die **Entſcheidung** (concluſio) herbeygeleitet, welche viel deutlicher und beſtimmter als bey den vorhergehenden Scholaſtikern ausgedrückt iſt.

Die

Die allererſte Frage betrifft die Theologie. (de ſacra doctrina, qualis ſit, et ad quae ſe extendat?) Ihre Artikel ſind folgende: Iſt es auch nöthig, daß man außer den philoſophiſchen Wiſſenſchaften noch eine andere habe? Es ſcheint nicht, weil der Menſch nicht nach Dingen, die über die Vernunft ſind, ſtreben ſoll; (Sirach C. III. v. 22.) und weil es keine Wiſſenſchaft giebt, als vom Weſen; (de ente) alle Arten der Weſen aber in der Philoſophie vorgetragen werden, ſelbſt die Lehre von Gott; daher ein Theil der Philoſophie die Theologie oder göttliche Wiſſenſchaft heißt, wie Ariſtoteles im ſechſten ſeiner metaphyſiſchen Bücher bemerkt. Dagegen aber, fährt er fort, ſpricht der Apoſtel von einer von Gott eingegebenen Schrift; und dieſe gehört doch nicht zur Philoſophie. Daraus ſchließt Thomas, daß es nothwendig, um die Menſchen zur ewigen Seligkeit zu führen, außer den philoſophiſchen Wiſſenſchaften eine geben müſſe, in welcher ſie durch eine Offenbarung über das ihre Begriffe Ueberſteigende, auch über einiges, was ihre Vernunft erforſchen kann, unterrichtet werden. Denn der Menſch werde auf Gott, wie auf ſeinen Endzweck, hingewieſen; der ihm alſo bekannt gemacht werden müſſe; ja ſelbſt dasjenige, was die Vernunft von Gott erkenne, komme nur bey wenigen, nach langer Zeit, und unter Zumiſchung vieler Irrthümer, zum Vorſchein. Zuletzt beantwortet er noch die beyden Einwendungen: und das iſt der Gang, den er alle ſeine Fragen nehmen läßt. Iſt die Theologie eine Wiſſenſchaft? frägt er weiter. Iſt ſie Eine; oder ſind es mehr Wiſſenſchaften? Iſt ſie eine ſpeculativiſche; oder eine praktiſche? mehr jenes, antwortet er, als dieſes. Iſt ſie würdiger als andere Wiſſenſchaften? ihre Glaubensartikel können ja bezweifelt werden; doch dieſe Ungewißheit kömmt nur von unſerm Verſtande her. Iſt ſie eine

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Weis-

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Weisheit? Ist Gott das Subject derselben? allerdings: denn auch dieser Philosoph nennt subiectum an Statt obiectum. Ist sie eine beweisende Wissenschaft? (argumentativa) allerdings; ob sie gleich ihre Grundsätze nicht durch Schlüsse beweiset. Darf die heil. Schrift sich Metaphern bedienen? Hat sie unter Einem Buchstaben mehrerley Verstand? da Gott ihr Urheber ist, der mit seinem Verstande alles zugleich umfaßt: so hat sie theils einen mannichfaltigen buchstäblichen Verstand, theils einen auf diesen gegründeten geistlichen, nemlich den allegorischen, moralischen und anagogischen.

Nach dieser Einleitung entwirft **Thomas** in der zweyten Frage: **von Gott, ob Gott sey?** die Ordnung, die er im Vortrage dieser Lehre, als dem Hauptzwecke der Theologie, beobachten will. Zuerst soll **von Gott**; sodann **von der Bewegung der vernünftigen Seele auf Gott**; endlich **von Christo** gehandelt werden, der uns als Mensch der Weg ist, um zu Gott zu gelangen. Bey Gott soll zuerst dasjenige betrachtet werden, was zu seinem **Wesen** gehört; zweytens der **Unterschied der Personen** in ihm, und drittens der **Ausgang der Geschöpfe von ihm.** Bey dem göttlichen Wesen wird erstlich gefragt, **ob Gott sey?** ferner, **wie er sey?** oder vielmehr, **wie er nicht sey:** und zuletzt, wie sich seine **Würkung** an **Wissenschaft, Willen** und **Macht** zeige? Wiederum theilt sich die erste dieser Fragen in die drey folgenden: **ob es an sich bekannt sey, daß Gott sey: ob sich dieses beweisen lasse: und ob Gott sey:** Es scheint allerdings, sagt er, daß Gottes Daseyn an sich bekannt sey: denn die Kenntniß von diesem Daseyn ist, nach dem **Damascenus**, allen Menschen natürlich eingeprägt. Weiter lehrt

Aristos

Aristoteles, dasjenige sey an sich bekannt, was man gleich in seinen Ausdrücken versteht; nun aber ist Gott, sobald man seinen Nahmen vernimmt, sogleich im Verstande; mithin muß er auch in der Sache (in re) seyn. Ueberdieß ist es an sich bekannt, daß eine Wahrheit sey; wer dieses leugnet, giebt zu, daß die Wahrheit nicht sey; denn wenn sie nicht ist: so ist es wahr, daß die Wahrheit nicht ist; und gleichwohl muß sie seyn; Gott aber ist die Wahrheit. Auf der andern Seite läßt sich das Gegentheil von dem, was an sich bekannt ist, nicht denken, wie Aristoteles gezeigt hat; allein das Nichtdaseyn Gottes glauben gewisse Thoren, nach dem Psalm, in ihrem Herzen. Der Schluß von diesem allem ist, daß der Satz, Gott ist, für sich betrachtet, (quantum in se est,) an sich bekannt sey, weil das Prädicat einerley mit dem Subjecte ist; aber nicht in Ansehung unserer. Das Daseyn Gottes scheint darum nicht erweislich zu seyn, weil es ein Glaubensartikel, nicht ein Gegenstand der Wissenschaft ist; weil es an einem Mittel zu diesem fehlt, indem wir nicht wissen, was Gott ist; und weil auch seine Würkungen in keinem Verhältnisse mit seiner unendlichen Größe stehen. Gleichwohl sagt der Apostel, das Unsichtbare Gottes werde durch das Gesehene erkannt und gesehen. Der Verfasser schließt also, daß man das Daseyn Gottes zwar nicht streng von vorn; aber doch aus einer bekanntern Würkung desselben beweisen könne. Eigentlich giebt es fünf Wege, auf welchen ein Beweis für dasselbe geführt werden kann. Der erste wird von dem ersten Bewegenden, das von keinem bewegt wird, hergenommen; der zweyte von der ersten würkenden Ursache, die man vor allen übrigen hergehen lassen muß; der dritte daraus, weil man etwas durch sich Nothwendiges festsetzen muß, das die Ursache seiner Nothwendigkeit

J. n. C. G. 1072 bis 1302.

J. n. C. G. 1073. bis 1303.

keit nicht anders woher hat, wohl aber es für andere iſt; der vierte aus den Stufen, die man in den Dingen findet, und aus welchen man ſchließen muß, daß es etwas gebe, was für alle Dinge die Urſache des Seyns, der Güte und jeder Vollkommenheit ſey; endlich der letzte aus der Regierung der Dinge, unter welchen natürliche Körper immer oder oft wegen eines gewiſſen Endzwecks, und aus einer ſichtbaren Abſicht würken, die alſo von einem verſtändigen Weſen geleitet werden müſſen. Hierauf folgen die Lehren von der **Einfachheit Gottes**, von ſeiner **Vollkommenheit, Güte, Unendlichkeit**, von ſeinem **Daſeyn in den Dingen**, (wo behauptet wird, Gott ſey innigſt, intime, in allen Dingen; er ſey an allen Orten, tanquam in rebus, quibusconfert virtutem conſervativam locati; er erfülle alle Oerter, nicht als ein Körper, welcher die Oertlichkeit anderer Dinge verhindert; ſondern, indem er die Urſache iſt, daß alle andere Dinge an einem Orte ſind, und ihn erfüllen;) von der **Unveränderlichkeit, Ewigkeit und Einheit Gottes.**

Jetzt erſt, in der **zwölften Frage**, unterſucht **Thomas, wie Gott von den Geſchöpfen erkannt werde?** in dreyzehn Unterfragen. Er glaubt, daß der erſchaffene Verſtand Gott durch ſein Weſen ſehen könne; obgleich derſelbe dieſes Weſen nicht begreifen könne. Zwölf Fragen betreffen die **Nahmen Gottes**, zum Beyſpiel: ob ihm ein Nahme zukomme? ob einige Nahmen von ihm ſubſtantialiter, proprie, oder metaphorice geſagt werden können? ob der Nahme Gott ein Nahme der Natur ſey? ob bejahende Sätze von ihm gebildet werden können? und dergleichen mehr. Die **Wiſſenſchaft Gottes** giebt zu ſechszehn Fragen Gelegenheit; unter andern, ob ſie eine ſcientia diſcurſiva ſey? ſo ſcheint es, ſagt der

Ver-

Verfaſſer, weil Gott vieles erkennt, und nach dem Ariſtoteles nur eines auf einmal verſtanden wird; weil er die Würkung durch die Urſache erkennt; und weil ſeine Erkenntniß vollkommener iſt als die unſrige. Aber Auguſtinus iſt dieſer Meinung nicht, und man muß vielmehr lehren, daß Gott alles zugleich vollkommen erkenne. Hat Gott aber auch Kenntniß von Undingen? Darauf antwortet Thomas mit Unterſchied: Cognoſcit non entia ſecundum quid, quomodocunque non ſint, ſcientia viſionis; non entia vero ſimpliciter, notitia ſimplicis intelligentiae. Sich ſelbſt erkennt Gott bloß mit ſpeculativiſcher Kenntniß; andere Dinge aber mit ſpeculativiſcher und practiſcher. Mit dem Beweiſe, daß Gott die höchſte und erſte Wahrheit ſey, ſind viele Unterſuchungen über Wahrheit und Falſchheit überhaupt verbunden. Auf gleiche Art handelt eine beſondere Frage vom Leben Gottes; und dieſes ſoll ſeine Erkenntniß ſeyn. Die folgende weitläufige Frage vom Willen Gottes forſcht zuerſt, ob auch ein Wille in Gott ſey, weil unter andern der Begriff vom Willen, den Ariſtoteles giebt, damit zu ſtreiten ſcheint. In den nächſten Fragen werden die Liebe, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Vorſehung und Prädeſtination Gottes erklärt. Bey der letzten ſind Auguſtins Begriffe und Beſtimmung angebracht; unter andern behauptet auch Thomas, die Prädeſtination ſey zwar nicht ſo gewiß, daß ſie den Prädeſtinirten eine Nothwendigkeit auflege; wie aber unter der unfehlbaren Ordnung der Vorſehung vieles zufälliger Weiſe geſchehe, ſo erfolge auch die Würkung der Prädeſtination nach dem freyen Willen; die Anzahl der Prädeſtinirten ſey Gott allein gewiß, ſowohl formaliter, als materialiter; nicht ſo gewiß hingegen ſey die Zahl der Verworfenen; auch könne die Würkung der Prädeſtination durch das

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Gebet

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Gebet der Heiligen viele gute Werke befördert werden. Auch **Thomas** glaubte, wie **Alexander von Hales**, (oben S. 20.) **dem Buche des Lebens** eine eigene Untersuchung wiedmen zu müssen. Er nennt es die feste Erkenntniß Gottes von den **Prädestinirten**; es soll sich eigentlich auf das Leben der Herrlichkeit beziehen; und gleichwohl behauptet er, daß einige, nicht bloß nach der Meinung der Menschen, sondern auch würklich aus diesem Buche ausgelöscht werden, wenn sie nemlich von der zum ewigen Leben ertheilten Gnade durch eine Todtsünde abfallen. Man müsse nemlich diejenigen, welche **schlechtweg** (simpliciter) zum Leben **prädestinirt** sind, von denen unterscheiden, die **bloß aus Gnade**, und secundum quid, dazu bestimmt worden sind. **Die Macht Gottes** ist nach ihm eine thätige, keine leidende; sie erstreckt sich auf alles, was keinen Widerspruch in sich faßt; er kann das Geschehene nicht ungeschehen machen; wohl aber etwas Besseres und Größeres thun, als er thut. Seine Frage von **der Seeligkeit Gottes** ist ihm allein unter den Scholastikern eigen. (Quaest. XXVI. p. 54. sq.). Es scheint zwar, sagt er, daß dieselbe Gott nicht zukomme, weil sie, nach dem **Boethius**, der vollkommene Zustand einer Sammlung aller Güter ist; eine Sammlung in ihm aber nicht Statt findet; und weil auch die Seeligkeit oder Glückseeligkeit, wie **Aristoteles** lehrt, eine Belohnung der Tugend ist. Allein bey Gott bedeutet sie nichts anders, als das vollkommene Gute der verständigen Natur, welche sich selbst darinne völlig genug ist. Er ist also seelig durch die Würkung seines Willens, und begreift alle Arten von Glückseligkeit in sich, indem die körperliche bey ihm geistig ist.

Siebzehn andere Fragen breiten sich nun über **die Lehren von der Dreyeinigkeit** aus. (Quaest. XXVII.

XXVII–XLIII. p. 55. 85.) Die erste derselben unter- J. n. C. G.
sucht das Ausgehen (processio) der göttlichen Per- 1073
sonen. Es scheint, sagt Thomas, er zuerst nach seiner bis
gewöhnlichen Methode, daß in Gott kein Ausgehen seyn 1303.
könne, weil dieses eine Bewegung gegen außen zu an-
zeigt; weil das Ausgehende von dem unterschieden ist, von
welchem es ausgeht; und weil es auch der ersten Grund-
ursache widerspricht. Gleichwohl versicherte Chri-
stus, er sey von Gott ausgegangen. Doch man darf
auch hier kein körperliches, örtliches, oder ähnliches
Ausgehen verstehen; sondern secundum emanationem
intelligibilem, utpote verbi intelligibilis a dicente,
quod manet in ipso. Die folgenden Fragen sind:
Ob irgend ein Ausgehen in Gott eine Zeugung heißen
könne? allerdings: procedit enim verbum per mo-
dum intelligibilis actionis, quae est operatio vitae,
et a principio coniuncto, et secundum rationem si-
militudinis. Giebt es noch ein anderes Ausgehen in
Gott? ja, ein Ausgehen der Liebe. Kann dieses auch
Zeugung heißen? nein, weil es vielmehr eine Bewe-
gung, ein Antrieb voll Lebens ist: und daraus entsteht
der Geist. Giebt es noch mehr Arten des Ausgehens
in Gott? nein, weil es nur diese zwo actiones imma-
nentes in der göttlichen Natur giebt, Verstehen und
Wollen, und daher nur Wort und Liebe aus ihr aus-
gehen. So wird auch in der folgenden Frage unter
den feinsten Distinctionen bewiesen, daß in Gott
nur vier relationes reales seyn können: Vaterschaft,
Sohnschaft, Aushauchen, (spiratio) und Ausgehen.
Von der Person wird die Definition des Boethius
vertheidigt: rationalis naturae individua substantia.
In einem vortrefflichern Verstande, als von Geschö-
pfen, kann es auch von Gott gebraucht werden; es be-
deutet bey ihm ein Verhältniß des Ursprungs, per
modum substantiae seu hypostasis in divina natura.

J. n. C. G. 1073 bis 1393.

Daraus aber, daß es in Gott nur eine Mehrheit von Verhältnissen giebt, scheint zu folgen, daß es nicht mehrere Personen in ihm geben könne; und unter andern Einwendungen wird auch diese angeführt, daß eine Zahl doch immer ein Ganzes und Theile desselben mit sich führe. Dagegen hat aber **Athanasius** ausausdrücklich in seinem Glaubensbekenntnisse eine Mehrheit der göttlichen Personen gelehrt: und sie muß auch deßwegen angenommen werden, weil mehrere subsistirende Dinge in der göttlichen Natur sind, nemlich eben jene proprietatas relativae, welche würklich von einander unterschieden sind; und die Zahl derselben ist absolute oder abstracte nur im Verstande. Daß nur drey Personen in Gott seyn können, schließt der Verfasser daraus zuversichtlich, weil von jenen vier Verhältnissen das dritte zwey Personen gemeinschaftlich zukomme. Das Wort Trinitas wird von ihm gegen allerhand Bedenklichkeiten vertheidigt. Er zeigt, daß man wohl sagen könne, **der Sohn sey ein anderer als der Vater**; und daß das ausschließende Wort Solus zu dem Nahmen **Gott** nicht categorematice, sondern syncategorematice, beygefügt werden könne. Ob er gleich scheinbare Spuren der Dreyeinigkeit beym **Aristoteles** und andern alten Philosophen zugiebt; so hält er es doch nicht allein vor nachtheilig für den Glauben, diese Lehre aus Vernunftgründen beweisen zu wollen; sondern auch vor unmöglich. Ueber **die Person des Vaters** wirft er unter andern Fragen diese auf, ob ihm der Nahme einer Grundursache (principium) zukomme? es scheint schon deßwegen nicht, weil principium und causa nach dem **Aristoteles** einerley sind; das letztere Wort aber von dem Vater nicht gebraucht werde; wenigstens nicht in der abendländischen Kirche. Darauf antwortet er, principium heiße überhaupt dasjenige, wovon etwas ausgeht. Er bemerkt auch,

daß

daß die vollkommene Vaterschaft und Sohnschaft nur in Gott dem Vater und dem Sohne sey, weil beyde Eine Natur und Herrlichkeit hätten; wenn aber Gott der Vater von Geschöpfen heiße, solches nur wegen einiger Aehnlichkeit geschehe; und setzt in der Folge noch hinzu, (Quaest. XLI. art. 3. p. 79.) Gott der Vater theile seinem Sohne, nicht wie Menschen, einen Theil seiner Natur; sondern dieselbe ganz mit. Den Nahmen Wort vom Sohne verstanden, erklärt er nur vor einen persönlichen, nicht wesentlichen; er findet auch darinne eine Beziehung auf die Geschöpfe. Denn weil Gott durch Eine Handlung sich und alles erkenne: so sey auch sein einziges Wort der Ausdruck von ihm und allen Geschöpfen. Das Ausgehen des heil. Geistes vom Sohne, wider welches er anfänglich sieben Einwürfe (einen auch aus der Aristotelischen Philosophie) vorbringt, hält er vor so nothwendig, daß sie ohne dasselbe nicht persönlich von einander unterschieden wären. Uebrigens glaubt er, daß man auch sagen können, der heil. Geist gehe vom Vater durch den Sohn aus; oder der Vater hauche durch den Sohn den heil. Geist aus; wie denn auch jene Beyde Eine Grundursache von ihm seyen. Ob Vater und Sohn sich im heil. Geiste lieben? mußte deßwegen gefragt werden, weil es Augustinus in einerley Buche gelehrt und bestritten hatte; und es wird so entschieden; sie liebten sich dergestalt, nicht essentialiter, sondern notionaliter. Das Verhältniß dieser Personen gegen das göttliche Wesen veranlaßt acht Fragen; zum Beyspiel: ob Wesen und Person einerley sey? ob die wesentlichen Nahmen von den Personen in der mehrern oder einzelen Zahl gesagt werden müssen? utrum adiectiva notionalia, aut verba, vel participia praedicari possint de nominibus essentialibus concretive acceptis? und dergleichen mehr. Weiter betrachtet er

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

die Perſonen in Vergleichung mit den Verhältniſſen oder Eigenſchaften; ob beyde einerley ſeyen? und dergleichen mehr; auch in Vergleichung mit den actibus notionalibus. Zuletzt vergleicht er die göttlichen Perſonen ſowohl in Anſehung ihrer Aehnlichkeit und Gleichheit, als in Abſicht ihrer Sendung.

Darauf kömmt die Lehre von der Schöpfung. Gott iſt, wie **Thomas** beweiſet, cauſa exemplaris, und auch cauſa finalis von allen Dingen. In den vernünftigen Geſchöpfen findet er ein Bild der Dreyeinigkeit; in den übrigen aber nur eine Spur derſelben. Zehn Gründe ſcheinen es darzuthun, daß das Ganze der Schöpfung immer geweſen ſey; darunter auch dieſer iſt, daß, wie **Ariſtoteles** ſagt, die Materie und der Himmel ungebohren ſind. Aber die Ewigkeit der Welt iſt nicht nothwendig, ob ſie gleich möglich wäre, wenn es Gott gewollt hätte; und es hat niemals ſcharf bewieſen werden können, daß ſie angefangen habe; wir nehmen es bloß im Glauben an. Die Verſchiedenheit der Dinge führt den Verfaſſer zu einigen allgemeinen Erörterungen, zum Unterſchiede des Guten und Böſen, ingleichen der geiſtigen und körperlichen Geſchöpfe; wobey unter andern gefragt wird: ob das Böſe eine Natur ſey? ob es in den Dingen gefunden werde? ob das Gute das Subject des Böſen ſey? welches die Urſache des Böſen ſey? ob es ein höchſtes Böſes gebe? und dergleichen mehr.

Den Engeln, als reingeiſtigen Geſchöpfen, wird die erſte Stelle eingeräumt. Solche Geſchöpfe, meint der Verfaſſer, waren nöthig, weil Gott in der Schöpfung das Gute zur Abſicht gehabt hat, welches in der Aehnlichwerdung mit ihm beſteht. Sie ſind nicht aus Materie und Form zuſammengeſetzt; übertreffen an Zahl alle materielle Menge; haben von Natur

tur keinen Körper; können nicht an mehrern Orten zugleich seyn; haben mehr als eine Bewegung; ihr Verstand macht nicht ihre Substanz aus; worauf viele Fragen über ihre Erkenntniß, die Art derselben, ihren Willen und ihre Liebe folgen. Ihre Schöpfung soll zugleich mit dem Weltall vorgegangen seyn. Es ist wahrscheinlicher, daß sie in der Gnade, als ohne dieselbe, erschaffen worden sind; und zwar, um ihre übernatürliche Seeligkeit zu verdienen. Da ihre Seeligkeit darinne besteht, daß sie Gott wesentlich sehen: so können sie unmöglich sündigen; sie können aber auch in ihrer Seeligkeit nicht zunehmen. Bey den gefallenen Engeln wird gefragt: ob das Uebel der Schuld in einem Engel seyn könne? was vor Sünden in ihnen seyn können? durch welche Begierde der Engel gesündigt habe? er wollte wie Gott seyn, nicht durch Gleichheit; sondern indem er nach demjenigen, als dem letzten Zwecke, trachtete, was er durch die Tugend seiner Natur erreichen konnte; oder indem er die Seeligkeit mit eigenen Kräften ohne den Beystand der göttlichen Gnade erlangen wollte; ob einige Teufel von Natur böse sind? ob zwischen der Schöpfung und dem Falle des Engels ein Zwischenraum gewesen sey? und andere Fragen von gleichem Gehalte. Der Beschluß dieser Lehre wird mit der Strafe der Engel, Verfinsterung des Verstandes, Verhärtung des Willens, und Schmerz gemacht; und der Ort ihrer Strafe wird bis zum jüngsten Gerichte in die finstere Luft gesetzt. F. n. C. G. 1073 bis 1303.

Was Thomas hierauf von den körperlichen Geschöpfen vorbringt, läuft theils auf allgemeine Fragen, wie folgende sind, hinaus: ob dieselben von Gott, und zur Darstellung seiner Güte, gemacht sind? ob etwan durch Vermittelung der Engel? ob die Unförmlichkeit der geschaffenen Materie etwas vor ihrer

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Entwickelung hergegangen sey? ob der empyreische Himmel mit dieser Materie geschaffen worden sey? und so weiter; theils auf eine Erläuterung der sechs Schöpfungstage. Aber auch diese letztere enthält mehr neugierige und seltsame Fragen, als Aufklärungen der Schöpfungsgeschichte; zum Beyspiel: ob das Licht eigentlich von geistlichen Dingen gesagt werden könne? ob es ein Körper und eine Qualität sey? ob es schicklich gewesen sey, daß es am ersten Tage gemacht wurde? ob es Wasser über dem Firmament, einen oder mehr Himmel gebe? ob die Lichter des Himmels beseelt sind? Ueber die Frage: ob es ein Tag, oder sieben Tage gewesen seyen? ist der Verfasser in einiger Verlegenheit, weil Augustinus die erstere Meinung vorgetragen hatte; sucht aber beyde mit einander zu vereinigen.

Die Abhandlung von der **Schöpfung des Menschen** eröffnet sich mit einer Reihe Fragen über seine **Seele**. Durch dieselben wird ausgemacht, daß dieselbe unkörperlich und eine Substanz sey; daß hingegen die Seelen der Thiere keine Substanzen sind; daß jene und die Engel nicht von Einer Gattung sind; daß die verständige Grundursache (principium intellectivum) mit dem Körper, als eine Form, verbunden werde; daß dieselbe, nach der Vervielfältigung der Körper, auch vervielfältigt werde; daß außer der verständigen Seele, keine andern, sensitiva et nutritiva, im Menschen vorhanden sind; wie Seele und Leib mit einander vereinigt werden; daß die Seele in jedem Theil des Körpers ganz sey, secundum totalitatem perfectionis et essentiae; nicht aber secundum totalitatem virtutis; und dergleichen mehr. Eben solche und sehr ausführliche Untersuchungen stellt **Thomas** über die Kräfte (potentiae) der menschlichen Seele an; wobey ihm vorzüglich

züglich Aristoteles und Augustinus vorleuchten. Er beweiset besonders, daß der freye Wille eine solche Kraft, und vom Willen überhaupt nicht verschieden sey; sucht auch zu zeigen, wie die Seele körperliche und immaterielle Dinge erkenne; welchen Gang der Verstand in der Erwerbung von Begriffen nehme; wiefern er eine Kenntniß künftiger Dinge habe? und wie weit sich die Seele selbst erkenne. Daß Gott nicht das Erste sey, was wir erkennen, beweiset er daher, weil wir ihn durch die Geschöpfe erkennen. Selbst über die Erkenntniß der vom Körper getrennten Seele wirft er acht Fragen auf, und geht endlich zur Schöpfung des Menschen selbst über. Dabey frägt er wiederum erst, ob dessen Seele etwas Gemachtes, oder von der Substanz Gottes sey? ob sie erschaffen, und durch Vermittelung der Engel gemacht worden sey? und zwar vor dem Körper, welches letztere er verneint. Was den Körper betrifft: so betrachtet er die Materie, aus welcher derselbe hervorgebracht worden ist; seinen Schöpfer, (wobey Stellen Augustins Zweifel erregten, ob es Gott unmittelbar gewesen sey,) und andere Umstände; besonders warum die Schrift die Bildung des Körpers genau angegeben habe. Ob auch das Weib aus dem Manne habe gebildet werden müssen? ist eine von den Fragen über ihre Schöpfung. Vom göttlichen Ebenbilde handeln neun Fragen. Es ist allerdings, wie der Verfasser behauptet, im Menschen; aber unvollkommen; ein Bild der Schöpfung in allen Menschen; der Wiedererschaffung in den Gerechten, und der Aehnlichkeit in den Seelen; es zeigt sich im Menschen in Ansehung der göttlichen Natur, und der Dreyeinigkeit der Personen; eigentlich findet sich dasselbe im Gemüthe des Menschen; in andern seiner Theile aber nur als Spur, wie in den übrigen Geschöpfen.

J. n. C. G. 1073 bis 1308.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Um den Stand der Unschuld zu erklären, lehrt Thomas, daß der erste Mensch zwar von Gott eine höhere Erkenntniß, als wir gehabt, aber weder ihn, noch die Engel, nach ihrem Wesen erkannt; hingegen eine Kenntniß von allem, was man natürlich wissen kann, und von übernatürlichen Dingen eine so große, als ihm nöthig war, besessen habe; daß er auch in diesem Zustande nicht habe betrogen werden können; selbst nicht in Ansehung dessen, was er nicht wußte: denn obgleich der Apostel sage, das Weib sey verführt worden; so sey doch solches erst alsdann geschehen, da ihr Gemüth mit Eigendünkel und Stolz erfüllt war. Der Mensch war in der Gnade erschaffen worden; er hatte Leidenschaften, die auf das Gute gerichtet waren; aber weder Furcht, noch Schmerz; ihm waren alle Tugenden eigen; manche nach Fertigkeit und Thätigkeit, andere nur nach der Fertigkeit. Alle Thiere waren ihm natürlich unterworfen. Einige Unähnlichkeit an Seele und Körper, an Wissenschaft und Gerechtigkeit, gab es in jenem ersten Stande; aber keine Dienstbarkeit. Der Mensch war in demselben durch die Gnade unsterblich; der Baum des Lebens war gewissermaaßen Ursache daran; leidensfähig war er nur secundum passiones perfectivas. In diesem Stande würden zwar auch die Kinder durch den Beyschlaf; aber ohne fleischliche Lust dabey zu empfinden, erzeugt worden seyn; sie wären auch mit der ursprünglichen Gerechtigkeit gebohren worden. Aristoteles sagt zwar, daß das Weib ein mas occasionatus sey, gleichsam wider die Absicht der Natur hervorkommend; und man sollte beynahe auch aus andern Gründen schließen, daß im Stande der Unschuld keine Töchter gebohren worden seyn würden; allein Schrift und Vollständigkeit der menschlichen Natur sind für das Gegentheil. So giebt es auch fünf Gründe zu zweifeln, ob das Para-

dies ein körperlicher Ort gewesen sey; doch die Bibel beschreibt ihn so; und man kann doch zugleich, wie Augustinus, einen geistlichen Verstand damit verbinden. Vier Zweifelsgründe, warum das Paradies keine schickliche Wohnung des Menschen gewesen seyn möchte, werden ebenfalls weggeräumt. F. n. C. G. 1078 bis 1303

Nun kömmt Thomas auf die göttliche Regierung. Ohngeachtet der Scheingründe, daß es keine gebe, urtheilt er doch mit dem Aristoteles, daß man hier eben so, wie beym Eintritte in ein wohlgeordnetes Haus, auf den Anordner schließen müsse; zumal da alles in der Welt einen bestimmten Endzweck erreiche. Dieser muß außerhalb der Welt seyn, weil auch die Grundursache von allem nicht im Ganzen der Schöpfung ist. Da ferner der Zweck der Weltregierung das beste Gut ist: so muß sie von Einem verwaltet werden. Im Allgemeinen kann ihr nichts widerstehen; wohl aber im Besondern. Gegen vier Einwürfe wird dargethan, daß alle Gottes bedürfen; diese ist bey einigen unmittelbar, bey andern mittelbar. Er kann zwar etwas in Nichts verwandeln; aber er thut es weder nach der natürlichen Ordnung der Dinge, noch durch Wunder. Dieses führt den Verfasser weiter zu den Fragen: ob Gott unmittelbar die Materie zur Form bewegen könne? ob er einen Körper unmittelbar bewegten, ob er Verstand und Willen bewegen könne? ob er in jedem Würkenden würke? allerdings finaliter, effective et formaliter; doch nicht ohne dessen eigene Würkung; ob alles, was er außer der natürlichen Ordnung der Dinge thut, Wunder sey? ja, weil dieser Nahme allem zukomme, was aus einer schlechterdings unbekannten Ursache geschieht.

Noch einmal kehrt er zu den Engeln zurück, indem er sich zu zeigen bemüht, wie ein Geschöpf das an-

dere in Bewegung seze. Er frägt hier, ob ein Engel den andern erleuchte? seinen Willen bewege? mit dem andern oder mit Gott spreche? und ob eine örtliche Entfernung auf sein Sprechen würke? Was er von der Hierarchie der Engel, und über die Fragen beybringt: ob die vermeinten Classen derselben auch nach dem jüngsten Gerichte fortdauern werden? ingleichen, ob auch Menschen in dieselben aufgenommen werden sollen? verdient kaum eine Erwähnung. Nicht erheblicher sind seine Fragen über Classen, Rang und Erleuchtung der bösen Engel. Alle körperliche Geschöpfe läßt er von den guten Engeln regiert werden; wenn gleich die Materie den Engeln nicht auf ihren Wink gehorche, und sie auch keine Wunder verrichten könnten. Erleuchten können sie die Menschen durch Vorstellung der Wahrheit unter sinnlichen Aehnlichkeiten; den Willen aber können sie nicht anders, als durch Rath oder Erregung von Leidenschaften bewegen. Ob einige von ihnen, oder alle zum Dienste Gottes gesandt werden? und ob sie alle vor Gott stehen? wird auch gefragt. Der Verfasser zweifelt nicht daran, daß jeder Mensch einen besondern Engel zum Hüter habe, weil dadurch die göttliche Fürsorge für die Menschen ausgeübt werde; doch sollen nur die Engel der niedrigsten Classe dazu bestellt werden; dieses soll von der Geburt eines jeden Menschen an geschehen; sie sollen sich aber über die Sünden und Strafen der Menschen nicht betrüben, und hingegen über das verschiedene Verhalten der ihnen anvertrauten Menschen bisweilen in einen Streit mit einander gerathen. Den Angriff der Teufel auf die Menschen leitet Thomas von ihrer Bosheit; die Ordnung des Angriffs aber von Gott selbst her. Versuchung in der Absicht, um in die Sünde zu stürzen, hält er vor etwas dem Teufel so Eigenes, daß der Mensch nur als Diener des Teufels es thun könne.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

könne. Aus dieser Versuchung sollen alle Sünden, wenigstens mittelbar; geradezu aber aus dem freyen Willen entstehen; und der überwundene Teufel soll nur auf eine Zeitlang sich neuer Versuchungen enthalten. J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Auf die Würkungen der Geister folgen die **den Körpern** zugeschriebenen. Nachdem zuerst die Thätigkeit der Körper mühsam erwiesen, und gewisse ursprüngliche Ursachen von jener (rationes seminales) in denselben aufgesucht worden sind, handelt der Verfasser vom Einflusse der himmlischen Körper auf die irdischen; leugnet aber, daß sie Ursachen menschlicher Handlungen wären; oder auf die Teufel würkten. Das giebt ihm Gelegenheit, zu untersuchen, ob es ein **Schicksal** gebe? In sofern, antwortet er, als alles, was hier geschieht, der göttlichen Vorsehung unterworfen, durch sie geordnet, und gleichsam vorhergesprochen ist; in dieser Rücksicht ist es auch unbeweglich; aber nur nach einer bedingten Nothwendigkeit. Damit verbindet er **die Handlung des Menschen**, und frägt, ob ein Mensch den andern lehren könne; da doch der Herr verboten habe, sich Rabbi zu nennen? ob er einen Engel lehren könne? ob er im Stande sey, durch die Tugend seiner Seele eine körperliche Materie zu verändern? und ob die vom Körper getrennte Seele Körper örtlich bewegen könne? Er bleibt ferner bey **der Fortpflanzung des Menschen nach seiner Seele** stehen. Bey der empfindenden soll dieselbe durch den Saamen geschehen; die verständige aber von Gott geschaffen werden. Zwey Fragen über **die Fortpflanzung des menschlichen Körpers** machen den Beschluß dieses Theils.

An diese Gegenstände knüpft sich im **Zweyten Haupttheile** dieses Werks die vollständige Lehre von

der

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

der geistigen und sittlichen Beschaffenheit des Menschen. Er besteht wiederum aus zwey Abtheilungen. In der ersten (Prima Secundae) werden die allgemeinen Begriffe dieser Art entwickelt; es wird zugleich die Grundlage der christlichen Sittenlehre entworfen; in der zweyten aber (Secunda Secundae) wird diese Sittenlehre selbst vorgetragen. Die erste Frage der ersten Abtheilung betrifft den letzten Zweck des Menschen. Um diesen ausfindig zu machen, waren acht andere Fragen nöthig: ob es dem Menschen zukomme, um eines Endzwecks willen zu handeln? ob dieses einer vernünftigen Natur eigen sey? ob die menschlichen Handlungen ihre Gattung aus dem Endzwecke erhalten, nach welchem sie vollbracht werden? ob es würklich einen letzten Zweck des menschlichen Lebens geben? (es scheint zwar aus mehrern Gründen, daß man in Endzwecken ins Unendliche fortgehen könne; allein Aristoteles lehrt, daß durch das Unendliche das Gute aufgehoben werde; und das Gute enthält doch die Ursache des Zwecks; es ist also, auch aus andern Gründen, nur einer;) ob ein Mensch mehrere letzte Zwecke haben könne? ob der Mensch alles wegen des letzten Zwecks wolle? (das erstere wird verneint, das zweyte bejaht;) ob es für alle Menschen einen letzten Zweck gebe? (Augustinus behauptet, daß sie alle nach der Glückseeligkeit begierig sind; und dieses bleibt auch wahr, wenn gleich ihre Bemühungen darnach vielfältig sind;) ob die Menschen darinne mit andern Geschöpfen übereinkommen? Vorausgesetzt nun, daß jener letzte Zweck in der Glückseeligkeit bestehe: wird wieder gefragt, ob diese in Reichthümern, Ehre, Ruhm, Macht, in einem körperlichen, oder in einem Gute der Seele, und so weiter, zu suchen sey? Als eine Vollkommenheit der Seele, sagt Thomas, muß die Glück-

Glückseeligkeit ein der Seele anhängendes Gut seyn; aber dasjenige, was glückseelig macht, muß außerhalb der Seele seyn. **Was ist aber die Glückseeligkeit eigentlich?** Ist sie etwas Unerschaffenes? Oder, wenn sie etwas Erschaffenes ist, ist sie eine Würkung? und zwar wiederum vom empfindenden, oder vom verständigen Theil des Menschen? Ist sie es vom letztern, wie man annehmen muß: so frägt es sich von neuem, ob sie es vom Verstande, oder vom Willen sey? Vom letztern kann sie es nur zufälliger Weise seyn; ist sie aber eine Würkung des speculativen oder des praktischen Verstandes? Sie hat ihren Sitz vornemlich in der ersten, als der besten und größten, durch welche der Mensch mit Gott und den Engeln in Verbindlichkeit steht. Die Glückseeligkeit kann aber weder in der Betrachtung speculativischer Wissenschaften; noch im Anschauen der Engel, bestehen; sie muß bloß darinne gesetzt werden, daß der Mensch Gottes Wesen sehe. Unter acht andern Fragen wird abermals untersucht, **was zur Glückseeligkeit erfordert werde:** ob Vergnügen, oder noch vielmehr, wie der Verfasser behauptet, das Sehen Gottes die Hauptsache davon ausmache? ob das Begreifen dazu gehöre? ob ein rechtschaffener Wille? ob der Körper? (in diesem Leben, wo nur eine unvollkommene Glückseeligkeit möglich ist, allerdings;) ob eine Gesellschaft Freunde? (auch in der gedachten Einschränkung, wie Aristoteles von dem Glückseeligen zeigt.) Acht neue Fragen beschäfftigen sich **mit der Erlangung der Glückseeligkeit.** Es wird unter mancherley Für und Wider bewiesen, daß sie der Mensch erlangen, und einer glückseeliger werden könne, als der andere; daß die unvollkommene wieder verloren; die vollkommene aber nicht durch natürliche Kräfte erreicht werden könne; sondern von Gott allein ertheilt werden müsse; doch könne man zu derselben

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

derselben durch viele würkende Bewegungen gelangen, J. n. C. G. welche Verdienste genannt würden.

1073 bis 1303. Damit diese Handlungen desto kenntlicher werden, läßt sich **Thomas** sehr tief in **die Lehre vom Willen** ein. Er sucht zu bestimmen, ob in menschlichen Handlungen, oder gar in Thieren etwas Willkührliches gefunden werde? ob es ohne alle Handlung seyn könne? ob dem Willen Gewalt angethan werden könne? ob Furcht, Lust, Unwissenheit das Willkührliche hervorbringen? welches die Umstände der Handlungen sind? daß der Wille, als eine vernünftige Begierde, bloß auf das Gute gerichtet sey: ob er vom Verstande, von der sinnlichen Begierde, von einem himmlischen Körper, von Gott allein bewegt werde? wie diese Bewegung beschaffen sey? welche Beziehung der Genuß auf den letzten Endzweck habe? ob die Absicht eine Handlung des Verstandes oder des Willens sey? ob sie den Thieren zukomme? ob die Absicht des Zwecks einerley mit dem Willen dessen sey, was zum Zwecke führt? was vor eine Beschaffenheit es mit der Wahl der Dinge, auch mit der Berathschlagung habe, die vor derselben hergeht? was Einwilligung und Gebrauch sey?

Wie man ferner **die vom Willen gebotenen Handlungen** anzusehen habe? veranlaßt andere Untersuchungen; besonders was eigentlich dadurch geboten werde. Darauf folgt die Abhandlung **von der Güte und Bosheit menschlicher Handlungen überhaupt**, in eilf Fragen zusammengefaßt; zum Beyspiel, ob jede Handlung gut, oder einige auch böse sind? ob diese Eigenschaften aus dem Gegenstande, aus den Umständen, aus den Zwecken herrühren? ob es gleichgültige Handlungen gebe, welches bejahet wird. Ueber die Güte der Handlung, welche aus dem

innern

innern Willen entsteht, werden auch zehn Fragen beantwortet, und sechs andere über das Gute und Böse der äußern Handlungen. Bey den **Folgen der Handlungen** wird das Verdienstliche derselben bey Gott behauptet, in sofern solches Vergeltung bedeutet. F. n. E. G. 1073 bis 1303.

Die Leidenschaften nehmen nunmehr einen sehr weitläufigen Platz ein. Der Verfasser frägt, wo sie ihren Sitz haben? wie sie von einander unterschieden sind? ob es moralisches Gutes und Böses in denselben gebe? in welcher Ordnung sie auf einander folgen? und welches die vier **vornehmsten** sind? **Freude**, antwortet er, **Traurigkeit**, **Hoffnung** und **Furcht**. Unterdessen werden doch **Liebe** und **Haß** zuerst durchgegangen. Nachdem die Fragen vorhergegangen sind, wo die **Liebe** ihren Sitz habe? ob sie eine Leidenschaft sey? ob amor und dilectio einerley sind? und ob sie schicklich in die Liebe der Freundschaft und der Begierden eingetheilt werde? werden ihre Ursachen und Würkungen erörtert. Vom **Hasse** wird gefragt, ob das Böse der Gegenstand desselben sey? ob er durch Liebe verursacht werde? stärker als die Liebe sey? ob jemand die Wahrheit hassen könne? und dergleichen mehr. Es werden ferner der **Sitz der Begierde**, ihre verschiedenen Gattungen und ihr Umfang untersucht. Noch länger beschäfftigt den Verfasser **das Vergnügen**. Ob sie in der Zeit sey? ob sie von der Freude verschieden sey? ob körperliche und sinnliche Vergnügungen größer sind, als geistliche und verständige? ob das Vergnügen des Gefühls das größte sey? ob Bewegung, Hoffnung, Gedächtniß, Traurigkeit, Wohlthätigkeit, Bewunderung, und dergleichen mehr, Ursachen des Vergnügens, und welches ihre Würkungen sind? ob sie den Gebrauch der Vernunft hindere? ob jedes Vergnügen böse, oder jedes gut sey? ob das Vergnügen

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

das Maaß oder die Regel sey, nach welcher das sittlich Gute oder Böse beurtheilt werden müsse? dieses sind einige der darüber aufgeworfenen Fragen. Von den übrigen Leidenschaften wird es auch genug seyn, wenige Beyspiele anzuführen. Sind **Schmerz** und **Traurigkeit** einerley Leidenschaft? Muß man mehr die Traurigkeit fliehen, als nach Vergnügen begierig seyn? Ist der äußerliche Schmerz größer als der innerliche? Wie viel Gattungen der Traurigkeit, welche Ursachen und Würkungen derselben giebt es? Ist Traurigkeit etwas Gutes oder Böses? Ist **Hoffnung** so viel als Begierde? Wo hat sie ihren Sitz? Findet sie sich auch bey Thieren? Ist ihre Ursache in der Erfahrung zu suchen? Ist sie die Ursache der Liebe? Giebt es eine natürliche **Furcht**? Kann die Furcht selbst gefürchtet werden? Wird das Plötzliche, oder dasjenige, wogegen es kein Hülfsmittel giebt, mehr gefürchtet? Ist Liebe oder eine gewisse Schwäche die Ursache der Furcht? Wie würkt sie auf den Körper und auf die Bedachtsamkeit der Menschen? Ist die **Kühnheit** der Furcht entgegengesetzt? Wie verhält sie sich zur Hoffnung? Welches ist ihre Ursache und Würkung? Ist der Gegenstand des **Zorns** gut oder böse? Wo hat er seinen Sitz? Ist er mit Vernunft verbunden? und heftiger als der Haß? Hindert der Zorn den Gebrauch der Vernunft? Würkt er Verschwiegenheit?

Sodann werden **die menschlichen Fertigkeiten** (habitus) untersucht; als welche nebst dem Vermögen, nach der Bemerkung des Verfassers, die innere Grundursache (principium intrinsecum) der menschlichen Handlungen abgeben. Nur einige von den vielen hier vorkommenden Fragen: Ist die Fertigkeit eine Qualität? Ist sie eine bestimmte Gattung der Qualität? Ist sie nothwendig? Wo hat die Fertigkeit ihren

ren Sitz? im Verstande? im Willen? in Engeln? Sind die Fertigkeiten von Natur vorhanden? Sind einige von Natur den Menschen eingegossen? Werden sie vermehrt und vermindert? und wie? Wie werden sie unterschieden? Nach allen diesen allgemeinen und bloß philosophischen Erörterungen von neunzig Folioseiten, in welchen zwar bisweilen eine biblische Stelle als Grund oder Einwendung erscheint; aber Aristoteles, Augustinus, und die eigene Spitzfindigkeit des Verfassers am meisten glänzen, kömmt er in der fünf und funfzigsten Frage von den Tugenden, und ihrem Wesen, seiner theologischen Absicht etwas näher. Die erste Frage ist hier, ob auch die Tugend eine Fertigkeit sey? Gründe und Stellen Augustins streiten zwar dawider; aber Aristoteles versichert das Gegentheil, und behält Recht. Ob aber die Tugend eine würkende und eine gute Fertigkeit sey? wird auch gefragt, und der Begriff von derselben ist, nach dem Vorgange anderer Scholastiker: eine Fertigkeit des Gemüths, nach der man richtig lebt, deren sich keiner übel bedient, und die Gott in uns ohne uns würkt. Thomas forscht darauf nach dem Subjecte der Tugend, und zeigt, daß dieses sich in dem Vermögen (potentia) der Seele befinde; daß aber nicht Eine Tugend in mehrern potentiis seyn könne; ausgenommen in der einen vorzüglich, in den andern nur daraus verbreitet: daß auch der Verstand nicht schlechtweg ihr Sitz seyn könne; und so weiter. Er theilt die Tugenden in intellectuales, morales und theologicas ein; beweiset, daß die habitus intellectuales speculativi nur in sofern Tugenden heißen können, als sie das Vermögen gut zu würken hervorbringen; daß ihrer nur drey sind, Weisheit, Wissenschaft und Verstand; daß die Kunst auch nur in jener Einschränkung eine Tugend heißen könne; daß die Klugheit

S. n. C. G. 1078 bis 1308.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

eine von derſelben verſchiedene und dem Menſchen ſehr nöthige Tugend ſey; daß ihr, als eine Haupttugend, die Eubulia, oder **die rathgebende**, ingleichen die Syneſis und Gnome, oder **die beurtheilende**, als Nebentugenden an die Seite geſetzt werden müſſen; daß nur diejenige **Tugend moraliſch** heißen könne; daß die moraliſche Tugend ohne Weisheit, Wiſſenſchaft und Kunſt; aber nicht ohne Klugheit und Verſtand ſeyn könne; und daß ſich alle **Verſtandestugenden**, nur die Klugheit nicht, ohne **die moraliſchen** denken laſſen.

Eine genauere Betrachtung wird hierauf über **die moraliſchen und theologiſchen Tugenden** angeſtellt. Da **Thomas** die erſtern vor keine Bewegungen hält: ſo leugnet er auch, daß ſie Leidenſchaften ſind; ob ſie gleich mit wohlgeordneten Leidenſchaften, wie mit einer gemäßigten Traurigkeit, verbunden werden, und manche derſelben nicht ohne ſolche Leidenſchaften ſeyn könnten. Viel frägt und zweifelt er vorher über den Unterſchied **der moraliſchen Tugenden**, ehe er beweiſet, daß ſie allein cardinales oder principales heißen müſſen; und daß ihrer vier von einander würklich verſchieden ſind: **Mäßigkeit, Gerechtigkeit, Klugheit und Tapferkeit.** Doch dieſe Tugenden, fährt er fort, führen nur zur Erreichung des natürlichen Endzwecks; um zu dem natürlichen Endzwecke, zur Glückſeeligkeit dieſer Art, zu Gott ſelbſt, zu gelangen, muß man **die theologiſchen Tugenden** beſitzen, das heißt diejenigen, welche nicht allein Gott zum Gegenſtande haben; ſondern uns auch von Gott allein eingegoſſen werden, und es bloß die göttliche Offenbarung iſt, welche ſie in der heil. Schrift lehrt. Es ſcheint zwar nach der Definition, welche **Ariſtoteles** von der Tugend ertheilt, (eine Einrichtung oder Anordnung

des

des Vollkommenen nach der Natur zum Beſten,) daß es keine übernatürlichen Tugenden geben könne; allein die Schrift nennt ausdrücklich drey derſelben: **Glaube, Hoffnung und Liebe,** durch welche Verſtand und Wille zu jenem übernatürlichen Endzwecke hingeleitet werden. Wenn gleich die Liebe die Wurzel aller Tugenden iſt, und nach der Ordnung der Vollkommenheit die erſte heißen muß; ſo gehen doch bey dem Apoſtel, Glaube und Hoffnung, nach der Ordnung der Erzeugung, vorher. Geht man auf die **Urſache der Tugenden** zurück: ſo darf man nur ſo viel behaupten, daß ſie, der Tüchtigkeit und dem Anfange nach, von Natur im Menſchen ſey; daß aber die **theologiſchen Tugenden** ganz von außen herkommen. Mit dem **Areopagitiſchen Dionyſius** läßt es ſich allerdings lehren, daß durch gute Handlungen eine Fertigkeit in Tugenden hervorgebracht werde. Selbſt einige **moraliſche Tugenden,** durch welche wir zum letzten übernatürlichen Zwecke eine ganz beſondere Richtung erhalten, werden uns von Gott eingegoſſen. Nach der Erklärung des **Ariſtoteles,** daß die **moraliſche Tugend** eine wählende Fertigkeit ſey, die in der **Mitte** ſteht, mußte **Thomas** dieſes freylich von den beyden erſten Gattungen der Tugend zugeben; von der theologiſchen aber nur zufällig und von Seiten unſerer, weil wir nur nach dem Maaße unſers Zuſtandes glauben, hoffen und lieben können. Ueber die Verbindung der moraliſchen und theologiſchen Tugenden mit einander, über die Gleichheit der Tugenden, und über ihre Fortdauer nach dieſem Leben, wirft er auch viele Fragen auf. Nur diejenigen moraliſchen Tugenden können nach ſeiner Meinung ohne Liebe ſeyn, welche durch menſchlichen Fleiß erworben werden; auch Glaube und Hoffnung können gewiſſermaaßen ohne ſie, aber doch nicht vollkommen ſeyn. Die Verſtandestugenden ſind

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

edler als die moraliſchen, weil ſie die Vernunft, nicht, wie dieſe, die ſinnliche Begierde (appetitum) vollkommener machen. Die moraliſchen Tugenden werden im künftigen Leben zwar nicht nach ihrer Materie; aber doch nach ihrem vernünftigen Theil, fortwähren.

Andere darauf folgende Fragen handeln von den **Gaben, Seeligkeiten und Früchten des heil. Geiſtes.** Die Gaben, deren **Gregor der Große** ſieben angiebt, und deren Bedeutung er in den ſieben Söhnen **Hiobs**, ſo wie die theologiſchen Tugenden in den drey Töchtern deſſelben ſucht, auch ſolche von den Tugenden nicht zu unterſcheiden ſcheint, ſind, wie **Thomas** zeigt, dadurch von dieſen verſchieden, daß ſie einige Gaben ſind, welche den Menſchen dazu vollkommen tüchtig machen, dem Antriebe und der Bewegung des heiligen Geiſtes willig zu folgen; die Tugenden aber Fertigkeiten, durch welche der Menſch geſchickt gemacht wird, dem Befehl und der Bewegung der Vernunft ſogleich zu folgen. **Die Gaben des heil. Geiſtes: Weisheit, Verſtand, Rath, Stärke, Wiſſenſchaft, Frömmigkeit und Furcht**, ſind in Liebe mit einander verbunden; bleiben ihrem Weſen nach in jener Welt übrig, und ſind allen Tugenden, die theologiſchen ausgenommen, vorzuziehen. **Mit den Seeligkeiten**, deren Matth. C. V. v. 3. fg. gedacht wird, beſchäftigt ſich der Verfaſſer lang genug, um zu erweiſen, daß ſie von den Tugenden und Gaben verſchieden ſind; theils in dieſes Leben, theils in das künftige gehören; den Handlungen der Tugenden und Gaben angemeſſen ſind; und ſo weiter. Wiederum frägt er, ob **die Früchte des heil. Geiſtes** Handlungen ſind? (nur nach der höhern Kraft, welche er ertheilt;) ob ſie von den Seeligkeiten unterſchieden ſind? (allerdings;) ob der Apoſtel richtig zwölf derſelben angegeben

gegeben habe? (Galat. C. V. v. 22.) und dergleichen mehr.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Nicht sehr methodisch kömmt der Verfasser nunmehr erst auf die Lehre von der Sünde. (Quaest. LXXI. p. 120. sq.) Allgemeine Fragen machen hier den Anfang. Die erste ist: ob das Fehlerhafte (vitium) der Tugend entgegengesetzt sey? Von Sünde und Bosheit kann man dieses wohl behaupten; aber das Fehlerhafte wird von jeder ungebührlichen Einrichtung, selbst körperlicher Glieder, gebraucht; gleichwohl läßt sich auch jene Frage bejahen, weil der Fehler doch eine Unvollkommenheit der Natur ist. Eben so wird entschieden, daß derselbe gewissermaaßen wider die Natur, sey; daß eine böse Fertigkeit (so wird nunmehr das Wort vitium erklärt,) nicht so schlimm sey, als eine böse Handlung; daß erläßliche Sünden zugleich mit eingegossenen und erworbenen Tugenden seyn können; und daß keine Sünde ohne alle Handlung seyn könne. Nunmehr untersucht erst **Thomas**, ob die **Definition**, welche **Augustinus von der Sünde** gegeben hat: **sie sey eine Rede, Handlung, oder Begierde wider das ewige Gesetz**, richtig sey? Sie wird gegen einige Einwendungen vertheidigt. Mehrere Eintheilungen der Sünden in verschiedenen Rücksichten werden darauf angegeben; zum Beyspiel, in geistliche und fleischliche; in Sünden gegen Gott, gegen uns selbst, und gegen den Nächsten; in Begehungs- und Unterlassungssünden; in Sünden des Herzens, des Mundes und des Werks; in peccata secundum superabundantiam et defectum; oder, wo zu viel und zu wenig gethan wird; und andere mehr. Bey der Vergleichung der Sünden unter einander, wird gezeigt, daß sie nicht alle mit einander verbunden, auch nicht alle gleich sind; und es werden

J. C. n. G. 1073 bis 1303.

alle die Verhältnisse ausgesucht, nach welchen man beurtheilen müsse, welche Sünden schwerer oder leichter sind, als andere. So soll die Schuld bey geistlichen Sünden größer seyn, als bey fleischlichen; die Ursachen, die schädlichen Folgen, die Personen, gegen welche sie begangen werden, erschweren sie ebenfalls. Es wird ferner weitläufig untersucht, ob der Wille, die Sinnlichkeit, oder die Vernunft das Subject der Sünde sey? ob in der obern oder niedern Vernunft eine erläßliche Sünde seyn könne? und so weiter. Noch umständlicher werden die **Ursachen der Sünden** erörtert; ob es eine innerliche und äußerliche Ursache derselber gebe? ob eine Sünde die Ursache der andern sey? ob es die Unwissenheit sey? ob diese selbst Sünde sey? ob sie die Sünde entschuldige oder vermindere? wie Sünden durch Leidenschaften hervorgebracht werden? ob die Vernunft von der Leidenschaft wider ihr Wissen überwunden werden könne? ob eine so entstandene Sünde eine Schwachheitssünde heißen könne? ob die Leidenschaft die Sünde ganz entschuldige? ob daraus eine Todtsünde entstehen könne? ob mit Recht Augenlust, Fleischeslust und Stolz als Hauptursachen der Sünden angegeben werden? wiefern man aus Bosheit sündige? und ob eine solche Sünde schwerer sey, als die aus Leidenschaften erwachsene? **ob Gott die Ursache der Sünde sey?** (auf gar keine Weise;) ob er die Ursache von der Handlung der Sünde sey? (ja; aber nicht davon, daß diese Handlung mangelhaft ist;) ob er die Ursache der Verblendung und Verhärtung sey? (nur in sofern er seine Gnade entzieht; doch dient sie aus göttlicher Barmherzigkeit einigen zur Seeligkeit, indem sie Buße thun.) **Vom Teufel, als Ursache der Sünde**, wird gelehrt, daß er dieses nur durch Ueberredung und Reizung heißen könne; daß er dem Menschen keine Nothwendigkeit zu sündigen auflege,

lege, und nur als Verführer der ersten Menschen, die Ursache von allen Sünden zu nennen sey.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Viel giebt es besonders bey der **Ursache der Sünde von Seiten des Menschen** zu fragen. Wird die erste Sünde des Menschen, als durch ihren Ursprung, auf die Nachkommen fortgeführt? Es scheint nicht, antwortet **Thomas**, weil die Schrift versichert, der Sohn soll das Verbrechen seines Vaters nicht tragen; weil das Zufällige nicht ursprünglich fortgepflanzt wird, wenn dieses nicht auch mit dem Subject geschieht, welches doch hier die Seele ist; weil alle ursprüngliche Fortpflanzung im Menschen durch den Saamen geschieht; dieser aber keine Sünde verursachen kann; weil der Leib die mit ihm vereinigte Seele nicht anstecken kann, indem sie sonst, so lange sie mit demselben vereinigt ist, nicht von der Erbsünde gereinigt werden könnte; weil endlich, nach dem **Aristoteles**, niemand den von Natur schändlichen Menschen; sondern nur denjenigen tadelt, der es durch Trägheit geworden ist. Doch **Thomas** beantwortet alle diese Einwendungen, so gut er kann, und ist einmal überzeugt, daß in den Stellen Röm. C. V. v. 12. und B. der Weish. C. II. v. 24. die **Fortpflanzung der ursprünglichen Sünde** deutlich gelehrt werde; er behauptet also auch, man müsse fest glauben, daß alle Menschen sich die Erbsünde vom **Adam**, wenigstens in potentia, wenn gleich nicht alle actu, zugezogen haben. Hätte aber, fährt er fort, **Eva** allein, und **Adam** nicht gesündigt: so würden freylich ihre Nachkommen keine Erbsünde haben. Diese erklärt er vor eine Fertigkeit: nicht wie es eine Wissenschaft ist; sondern als eine unordentliche Einrichtung der Natur, als eine Schwäche, welche auf die Beraubung der ursprünglichen Gerechtigkeit gefolgt ist. In dieser Beraubung

J. n. C. G. 1073 bis 1103.

raubung beſteht ihr Formale; das Materiale aber in der unordentlichen Richtung der Seelenkräfte auf ein veränderliches Gute, welche mit einem gemeinen Nahmen die böſe Luſt (concupiſcentia) genannt werden kann. Die Seele iſt das eigentliche Subject der Erbſünde; der Saamen aber und das Fleiſch ihr Werkzeug. Unmittelbar nach dem Weſen der Seele, trifft ſie den Willen des Menſchen; vorzüglich unter ihren Kräften, ſind die zeugende und begehrende Kraft, auch der Sinn des Gefühls von ihr angeſteckt. Weil aber auch eine Sünde die Urſache von der andern iſt: ſo wird gefragt: ob die Begierde die Wurzel aller Sünden und der Stolz der Anfang derſelben ſey? und ob es würklich ſieben Hauptſünden (vitia capitalia) gebe, wie ſie **Gregor der Große** herzählt? Ja, ſagt **Thomas**, weil ihre Endzwecke einige Hauptgründe und Arten in ſich faſſen, die ſinnliche Begierde in Bewegung zu ſetzen. **Die Würkungen der Sünde** ſind nach ſeiner Meinung dieſe, daß das Gute der Natur theils aufgehoben, theils vermindert; aber doch nicht gänzlich vernichtet worden iſt. Die vier Wunden, welche der Seele durch die Sünde zugefügt worden, ſind Schwäche, Unwiſſenheit, Bosheit und böſe Begierde. Der Tod und andere unſerer leiblichen Mängel ſind nicht an ſich Würkungen der Sünde **Adams**; ſondern nur auf eine zufällige Art. Noch beſonders wird vom Flecken in der Seele gehandelt, den die Sünde verurſache, und der ſo lange übrig bleibe, bis ſie zum Lichte der Vernunft und des göttlichen Geſetzes zurückkehre. **Bey der Strafe der Sünde** wird unter andern bemerkt, daß eine Sünde gar wohl die Strafe einer andern zufälliger Weiſe werden könne. Daß die Sünde die Verſchuldung einer ewigen Strafe nach ſich ziehen ſollte, wird darum bezweifelt, weil jede Strafe der Schuld angemeſſen ſeyn muß; weil **Ariſtoteles**

ſtoteles die Strafen Arzneyen nennt, die alſo nicht unendlich ſeyn können; weil Gott ſich unmöglich an dem Verderben der Menſchen vergnügen könne; und weil auch nicht zufällig Entſtandenes unendlich ſeyn kann. Dagegen aber führt **Thomas** nicht nur die bibliſchen Stellen vom ewigen Feuer, und von der Sünde an, die nicht einmal in jener Welt vergeben werden ſoll; ſondern bedient ſich auch noch des eigenen Grundes, daß, da die Sünde die von Gott feſtgeſetzte Ordnung, durch Aufhebung der Liebe, an ſich unerſetzlich zerſtöre, ihr auch eine ewige Strafe zukomme. In der Beantwortung der genannten Einwürfe beruft er ſich darauf, daß der Sünder den Willen habe, ewig zu ſündigen, und daß die arzneyliche Abſicht der Strafen bisweilen bloß auf andere gehe, die dadurch gebeſſert werden ſollen. Er hält alſo auch manche Sünden keiner ewigen Beſtrafung werth; zum Beyſpiel, wenn man das Zeitliche zwar übermäßig, aber doch nicht ſo ſehr liebt, um deßwegen Gott zu beleidigen. Den Beſchluß dieſer Lehre machen **die Todtſünden und die erläßlichen.** Aus der letztern Gattung kann zuweilen die erſtere werden; aber der Zuwachs der erläßlichen Sünde zur Todtſünde macht dieſe ſchwerer.

J. n. C. G. 1075 bis 1305.

Hierauf ſetzt der Verfaſſer die Lehre von den **äußerlichen Grundurſachen** (principiis exterioribus) der Handlungen fort. Daß es **bey den Böſen der Teufel** durch ſeine Verſuchungen ſey, glaubt **Thomas** bereits oben erwieſen zu haben. In Anſehung **der guten Handlungen** aber iſt es **Gott**, der uns durch ſein Geſetz unterrichtet, und durch ſeine **Gnade** Beyſtand leiſtet. Er unterſucht alſo jetzt zuerſt, ob das Geſetz zur Vernunft gehöre? ob es immer das gemeine Beſte zum Endzwecke habe? und nach andern ſolchen allgemeinen Erläuterungen: ob es ein

ewiges Gesetz gebe? (allerdings, antwortet er, es ist
F. n. die alles regierende Vernunft in dem Verstande Got-
C. G. 1073 tes;) ob in uns ein natürliches Gesetz sey? (er erklärt
bis es vor eine Theilnehmung an jenem ewigen Gesetze,
1303. nach welchem wir das Gute und Böse zu unterscheiden
wissen;) ob es noch außerdem ein menschliches und
göttliches Gesetz gebe? ingleichen ein Gesetz der Sün-
de? (unter welchem er die unordentliche Neigung der
Sinnlichkeit versteht;) ob die Würkung des Gesetzes
diese sey, die Menschen gut zu machen? (ja, ist seine
Antwort; wenigstens in einer gewissen Rücksicht;) ob
die vier Handlungen des Gesetzes diese sind: Befehlen,
Verbieten, Erlauben und Strafen? ob das ewige Ge-
setz allen bekannt sey? ob alle andere Gesetze von dem-
selben hergeleitet werden? ob das Nothwendige und
Zufällige, und alle menschliche Dinge demselben unter-
worfen sind? ob das natürliche Gesetz eine Fertigkeit
sey? ob alle tugendhafte Handlungen zu demselben ge-
hören? ob es veränderlich sey? (nur in sofern, daß
man viele nützliche Zusätze zu demselben machen, und
manches Eigene wegnehmen kann, was die Beobach-
tung des Gesetzes nach den Zeitumständen hindern
möchte;) ob das menschliche Gesetz alle Laster hinter-
treiben, und alle Tugenden befehlen müsse? ob es dem
Menschen auch im Gerichte des Gewissens eine Noth-
wendigkeit auflege? (alsdann, wenn es vom ewigen
Gesetze abgeleitet ist;) wenn und wie es verändert wer-
den könne?

Besonders handelt nun **Thomas vom alten** oder **Mosaischen Gesetze.** War es auch gut? frägt er sogleich, und giebt die Antwort: es habe die gute Absicht gehabt, von Sünden und Lüsten abzuhalten; aber eine vollkommene Güte habe ihm gefehlt. Kam es also von Gott, da es doch nicht vollkommen war?

Es

Es war für sein Zeitbedürfniß vollkommen, und leitete die Menschen auf **Christum**. Durch andere Fragen bringt er heraus, daß es durch die Engel habe gegeben werden müssen, weil das neue Gesetz unmittelbar von Gott ertheilt worden sey; daß es einiges zu dem Naturgesetze hinzugefügt habe, was den Juden eigen seyn sollte; daß es eigentlich in Ansehung seines Endzwecks nur Ein Gebot, nemlich die Liebe Gottes und des Nächsten, enthalte; die übrigen vielen Gebote desselben aber hätten zu diesem Zwecke hingeleitet; es sey sehr schicklich gewesen, daß dieses Gesetz die Menschen durch zeitliche Verheißungen zu Gott führte; **die moralischen Gebote des alten Gesetzes** hätten alle auf irgend eine Art zum Naturgesetze gehört, und ob sie gleich alle Tugenden vorgeschrieben hätten; so wären doch einige, ohne welche die Tugenden beobachtet werden können, nur als Rathschläge zu betrachten; gewissermaaßen könnten sie alle auf die zehn Gebote zurückgeführt werden; daß diese zehn Gebote richtig abgetheilt, bestimmt und vorgetragen sind; daß dieselben gar keine Dispensation zulassen; daß die Tugend auszuüben, vom göttlichen Gesetze abhange; nicht aber die eigentliche Fertigkeit in derselben; daß einige moralische Gebote, deren Ursache nur den Weisen offenbar ist, zu den zehn Geboten hinzugesetzt worden sind; daß endlich diese Gebote nicht gerechtfertigt; sondern nur die Rechtfertigung bedeutet, und zu derselben vorbereitet haben. **Von den Cärimonialgesetzen** urtheilt er, daß sie deßwegen zur Verehrung Gottes gehören, weil sie die moralischen auf Gott richten. Sie bildeten göttliche Geheimnisse ab, weil diese Vorstellungsart für ein rohes Volk nützlicher war, als wenn ihm Lehren vergetragen wurden, die es nicht verstand, und also verachtete. Es mußten auch dieser Gebote viele seyn, damit in bösen Menschen die Neigung zur Abgötterey

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

J. n. C. G. 1073 bis 1503.

götterey unterdrückt; bey den guten aber die Liebe zu Gott, durch die häufige Richtung des Gemüths auf ihn, verstärkt werden möchte. Sie werden füglich in **Opfer, Sacramente, heilige Gebräuche beym Gottesdienste, und andere Beobachtungen**, abgetheilt. Bey den Ursachen und Bedeutungen einer jeden Gattung derselben hält sich **Thomas** lange auf, und findet überall theils einen buchstäblichen, theils einen mystisch-vorbildlichen Sinn. Er vergißt auch hier nicht, allemal zahlreiche Einwendungen vorangehen zu lassen, um sie alle nach einander abzufertigen; wie er, zum Beyspiel, vierzehn Gründe anführt, warum es nicht anständig gewesen sey, Gotte Opfer von Thieren, sogar getödteten, und von menschlichen Lebensmitteln darzubringen. Sie sind zum Theil sonderbar, und werden auch nicht immer geschickt beantwortet. Indem er von der Dauer dieser Gebote handelt, behauptet er, sie hätten nach dem Leiden **Christi** nicht ohne Todtsünde beobachtet werden können, und macht dabey die richtige Anmerkung, welche manche erkünstelte Auslegung des Worts πνικτὰ (Apostelgesch. C. XV. v. 29.) hätte verhüten können, daß die Apostel, indem sie die Christen zu **Antiochien** ermahnten, sich den Juden anstößiger Dinge zu erhalten, sie darum auch zugleich vor der Hurerey gewarnt haben, weil sie von den Heyden vor keine Sünde gehalten wurde. (Quaest. CIII. Art. 4. p. 193.) Ueber die **gerichtlichen Gesetze Mosis**, worunter auch diejenigen gerechnet werden, welche Polizey und Hausstand betreffen, macht der Verfasser manche nicht schlechte Anmerkungen, und benützt auch die vom **Maimonides** vorgetragenen.

Unter dem Nahmen des **neuen oder Evangelischen Gesetzes**, welches **Thomas** hierauf betrachtet,

tet, verſteht er theils die den Gläubigen ertheilte Gnade des heiligen Geiſtes, durch welche ſie gerechtfertigt werden; theils die geſchriebenen Lehren Chriſti. Es konnte, wie er aus drey Gründen beweiſet, nicht eher als nach der vollendeten Erlöſung Chriſti gegeben werden; es iſt völlig im alten Geſetze, wenigſtens unter Bildern, wie ein Baum im Saamen enthalten; iſt aber in Anſehung der ausdrücklichen Einſchränkung der innern Bewegungen, ſchwerer als jenes, und hat dieſe ſo vollkommen eingerichtet, daß nach Auguſtins Bemerkung, die einzige Bergpredigt Chriſti eine Vorſchrift für das ganze chriſtliche Leben enthält. In Anſehung der äußern Handlungen hat es nur diejenigen, durch welche wir in die Gnade eingeführt werden, und welche zum rechten Gebrauche derſelben gehören. Außerdem ſind auch darinne einige Rathſchläge für ſolche Chriſten mitgetheilt worden, welche die Seeligkeit beſſer und leichter erlangen wollen. J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Natürlich folgt darnach die Lehre von der Gnade, als der zweyten äußerlichen Grundurſache menſchlicher Handlungen, die von Gott herrührt. Thomas giebt zu, daß der Menſch natürliche Wahrheiten ohne das übernatürliche Geſchenk der Gnade erkennen könne; aber zur Heilung ſeiner Natur, um ein verdienſtliches Werk zu verrichten, um Gott über alles zu lieben, und um das ewige Leben zu erlangen, bedarf er derſelben; er kann ſich nicht einmal zu ihrem Empfange ohne den äußerlichen Beyſtand der Gnade vorbereiten; nicht ohne denſelben von Sünden wieder aufſtehen; zwar einige erläßliche Sünden; aber nicht einmal alle Todtſünden, zumal auf eine lange Zeit, vermeiden, und bedarf auch derſelben zur Standhaftigkeit im Guten. Hierauf entwickelt erſt Thomas den Begriff von der Gnade. Er bemerkt hier erſtlich, daß gratia bald Liebe, bald Geſchenk

schenk, bald Vergeltung einer empfangenen Wohlthat
J. n. C. G. bedeute; und hängt also so knechtisch an dem Ausdruck
1073 der lateinischen Bibelüberseßung, daß er die dogmati-
bis sche Bedeutung des Worts von **Beystand** darüber
1303. vergißt; doch hatte er sie im Vorhergehenden schon gebraucht. In Fragen disputirend macht er sodann aus, daß die Gnade, unter welcher er die Liebe Gottes versteht, immer etwas in der Seele des Menschen würke; daß außer der besondern Hülfe, welche Gott den Menschen leistet, um Gutes zu thun, noch in der Seele der Gerechtfertigten eine besondere Fertigkeit der Gnade oder übernatürliche **Qualität** anzunehmen sey, wodurch sie mit Vergnügen und willig von ihm zur Erlangung des ewigen Guten bewegt werden; daß sie von den Tugenden verschieden sey, vor ihnen hergehe, und im Wesen der Seele ihren Sitz habe. Er vertheidigt ihre Eintheilung in gratiam gratum facientem, durch welche der Mensch an sich mit Gott verbunden wird, und gratiam gratis datam, durch welche ein Mensch mit dem andern zu seinem Heil würkt, wie die Gnade der Weissagung und der Wunder ist; in operantem et cooperantem, praevenientem et subsequentem. Andere Untersuchungen, wie man sie nach **Augustins** Lehrbegriffe erwarten kann, nehmen darauf ihre Stelle ein; unter andern wird behauptet, daß der Mensch zwar an einigen Zeichen und Vermuthungen gewissermaaßen wissen könne, daß er die Gnade habe; mit Gewißheit aber nicht anders, als durch eine Offenbarung. Von den Würkungen der Gnade wird zuerst **die Rechtfertigung des Gottlosen** erklärt. Sie wird Vergebung der Sünden mit Erwerbung der Gerechtigkeit genannt; zu derselben sey eine Eingießung der Gnade, auch eine Bewegung des freyen Willens und des Glaubens nöthig; sie soll im Augenblicke geschehen, das größte Werk Gottes und ein Wundervol-

les

les seyn. Die Lehre vom Verdienste, als einer Frucht der mitwürkenden Gnade, wird in zehn Fragen abgehandelt. Kann der Mensch etwas bey Gott verdienen? ist die erste; und die Antwort darauf: nicht nach der strengen Gerechtigkeit; sondern secundum divinae ordinationis quandam praesuppositionem; so daß er es als einen Lohn durch seine Würkung erhält, wozu ihm Gott die Würkungskraft ertheilt hat. Kann er sich ohne Gnade das ewige Leben verdienen? Kann er sich die erste Gnade; oder dieselbe einem andern verdienen? oder sich eine Vermehrung der Gnade, der Liebe, das Beharren im Guten? Können auch zeitliche Güter verdient werden? J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Die Zweyte Abtheilung des Zweyten Hauptheils (Secunda Secundae) enthält nun die eigentliche Sittenlehre. (p. 1—341.) Zuerst wird von den theologischen Tugenden gehandelt, unter welchen der Glaube vorangeht. Ueber den Gegenstand desselben werden zehn Fragen aufgeworfen, die sich in folgende Behauptungen endigen. Das obiectum formale des Glaubens ist die erste Wahrheit; oder Gott selbst; das materiale aber, was von den Gläubigen geglaubt wird; sein Gegenstand macht weder etwas Gesehenes, noch etwas Wissenschaftliches aus; die Glaubensartikel haben mit dem Fortgange der Zeit zugenommen: nicht zwar in Ansehung ihrer Substanz; wohl aber in Absicht auf ihre Erklärung und ihr ausdrückliches Bekenntniß; die Kirche hat dieselben in zwölf oder vierzehn abgetheilt, und sie im Symbolum zusammengefaßt; dessen Entwurf vorzüglich für den Papst gehört; und so weiter. Bey der Frage von der Handlung des Glaubens, wird gezeigt, Glauben sey mit Beyfall denken, wobey eine Betrachtung des Verstandes, mit einiger Untersuchung und Einwilligung

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

ligung des Willens, nöthig sey. Gotte glauben, Gott glauben, und an Gott glauben, muß man wohl von einander unterscheiden. Es war zur Seeligkeit nöthig, daß die Menschen Gotte einiges, als ihrem Lehrer, glaubten; aber sie müssen auch dasjenige glauben, was durch das Licht der Natur erforscht werden kann. Man muß alle Glaubensartikel explicite; hingegen implicite alles glauben, was in der heiligen Schrift gelehrt wird; auf die erstere Art hat zu allen Zeiten, um der Seeligkeit Willen, das Geheimniß der Menschwerdung **Christi** gewissermaaßen geglaubt werden müssen; und nach der Bekanntmachung des Evangelium, ist auch jedermann schuldig, auf gleiche Art das Geheimniß der Dreyeinigkeit zu glauben. Allerdings ist die Handlung des Glaubens etwas Verdienstliches; wenn aber menschliche Gründe beygebracht werden, um ihnen durch Glauben Beyfall zu geben: so heben sie alles Verdienstliche auf. Indem **Thomas** ferner die **Tugend des Glaubens** selbst zu erklären sucht, findet er den Begriff, welchen **Paulus** Hebr. C. XI. v. 1. davon gegeben hat, so brauchbar, daß alle andere Definitionen desselben nur Entwickelung davon heißen können. Die Liebe ist in sofern die Form des Glaubens, als er durch dieselbe gebildet und vollkommen wird; daher wird **der ungebildete und der gebildete Glaube**, (informis et formata) obgleich einerley Fertigkeit, mit diesen Nahmen von ihr genannt. Der gebildete allein ist eine Tugend, weil er auch von Seiten des Willens die schuldige Vollkommenheit hat. Der Glaube ist die erste unter den Tugenden, weil der letzte Endzweck des Menschen eher im Verstande seyn muß, als er im Willen seyn kann; er ist auch die gewisseste unter allen Verstandestugenden. Die Engel hatten vor ihrer Befestigung, und der Mensch, ehe er sündigte, ebenfalls den Glauben. Bey den Teufeln

ist

ist es ein erzwungener Glaube; ihre natürliche Scharfsichtigkeit und das Augenscheinliche der Wunder nöthigt sie zu glauben, daß die Lehre der Kirche von Gott komme. Ein Ketzer aber, der nur einen Glaubensartikel nicht glaubt, kann nicht einmal einen ungebildeten Glauben haben. Selbst dieser Glaube wird von Gott ertheilt; aber überhaupt bringt ihn dessen Gnade hervor, weil der Mensch durch seinen Beyfall gegen die Lehren des Glaubens über seine Natur erhoben wird. Aus dem ungebildeten Glauben entsteht eine knechtische Furcht Gottes; aus dem durch die Liebe gebildeten hingegen die kindliche. Weil aber die **Gaben des Verstandes und der Wissenschaft**, nach der Lehrart des Verfassers, sich auf die Tugend des Glaubens beziehen: so erklärt er sie auch hier besonders. Die erste soll diejenige Gabe des heil. Geistes seyn, durch welche man dasjenige, was eigentlich ein Gegenstand des Glaubens ist, einigermaaßen; was aber zu demselben auf gewisse Art geordnet ist, wie den ganzen Inhalt der heil. Schrift, vollkommen versteht: eine Gabe, die mit der sechsten Seeligkeit derer, die reines Herzens sind, nahe verwandt ist, und im gegenwärtigen Leben Gewißheit des Glaubens, und im künftigen ewige Freude verschafft. Die Gabe der Wissenschaft aber, die mit der dritten Seeligkeit derer, die Leid tragen, zusammentrifft, beschäftigt sich mit erschaffenen Dingen, und leitet das Urtheil über dasjenige, was man glauben und thun müsse. J. n. C. G. 1073 bis 1309.

Dem Glauben ist der **Unglaube**, dem Bekenntnisse des Glaubens die **Lästerung**, und der Wissenschaft nebst dem Verstande sind **Unwissenheit und Stumpfheit der Empfindung** entgegengesetzt. Daher wird nunmehr von diesen Lastern oder Fehlern gehandelt. **Der Unglaube**, sagt **Thomas**, ist,

verneinend genommen, von einem, der den Glauben
J. n. C. G. nicht hat, mehr Strafe als Sünde; wenn er sich aber
1073 bey einem findet, der dem Glauben widerstrebt; oder
bis ihn verachtet: so ist er Sünde, die zugleich im Ver-
1303. stande und im Willen ihren Sitz hat; die schwerste von allen den Sünden, durch welche die Sitten befleckt werden. Weil jedoch durch denselben nicht alles natürliche Gute verdorben wird: so können die Ungläubigen auch etwas Gutes würken; nur nicht, um damit das ewige Leben zu verdienen. Es giebt mehrere **Gattungen des Unglaubens** in Vergleichung mit dem Glauben, nemlich **Heydnischen, Ketzerischen** und **Jüdischen**; unzählig aber sind die Irrthümer im Glauben. Der Jüdische ist schwerer, als der Heydnische, weil durch denselben das im alten Gesetze angenommene Bild des Evangelium falsch ausgelegt und verfälscht worden ist; die schwerste Gattung ist jedoch die Ketzerey, weil diese das angenommene Evangelium verdirbt. **Mit Ungläubigen vor einfältigen Gläubigen über den Glauben zweifelnd zu disputiren, ist Sünde**; aber löblich ist es, solches vor weisen Zuhörern, oder die einer Befestigung im Glauben bedürfen, zur Uebung, oder zur Widerlegung von Irrthümern zu thun. **Juden und Heyden, welche den Glauben niemals angenommen haben, dürfen durchaus nicht zu demselben gezwungen werden**, weil der Glaube eine Sache des Willens ist. Doch müssen die Gläubigen, wenn sie können, dieselben zwingen, daß sie den Glauben nicht durch Lästerungen, böse Ueberredungen oder Verfolgungen hindern. Und deßwegen führen die gläubigen Christen öfters mit den Ungläubigen Krieg: nicht, um sie zum Glauben zu nöthigen; denn sie würden es, wenn sie auch dieselben besiegten und gefangen nähmen, auf ihren freyen Willen ankommen lassen, ob sie glauben wollten;

wollten; sondern in der vorher gedachten Absicht. Aber solche Ungläubige, welche den Glauben würklich angenommen haben, wie Ketzer und Abtrünnige, müssen auch körperlich dazu gezwungen werden, dasjenige zu erfüllen, was sie versprochen haben, und das einmal Angenommene zu behalten. Gläubige, die in ihrem Glauben fest sind, dürfen mit Juden und Heyden umgehen, weil diese durch sie bekehrt werden können; aber mit Ketzern und Abtrünnigen darf keine Gemeinschaft unterhalten werden. Wenn Ungläubige einmal Herren der Gläubigen sind: so muß man sie freylich dulden; doch kann auch diese Herrschaft nach der Anordnung der Kirche, welche göttliches Ansehen hat, aufgehoben werden, weil die Ungläubigen es nicht verdienen, Herren der Gläubigen zu seyn. Ein Knecht der Juden, der ein Christ wird, gelangt dadurch zur Freyheit; ist er zum Handel gekauft worden: so ist sein Herr verbunden, ihn innerhalb drey Monathen zum Verkauf auszubieten; und die Kirche thut den Juden hierinne kein Unrecht; sie sind ihre Knechte; mithin kann sie über ihre Sachen verfügen. Von Gebräuchen der Ungläubigen dürfen nur diejenigen geduldet werden, welche einigen Nutzen haben; oder Spuren der Wahrheit enthalten. Kinder der Ungläubigen dürfen wider den Willen ihrer Eltern nicht getauft werden; die Gewohnheit der Kirche hat dieses niemals gebilligt, weil es sowohl mit der natürlichen Gerechtigkeit streitet, als auch dem Glauben gefährlich werden kann. (Secunda Secundae, Quaest. X. art. 6. sq. p. 21. sq.)

J. n. C. G. 1073 bis 1308.

Ketzer verdienen, wie Thomas weiter lehrt, durch ihre hartnäckige Abweichung vom Glauben, nicht bloß Ausschließung aus der Kirchengemeinschaft; sondern selbst die Todesstrafe. (Quaest. XI. art. 3. p. 24.) Denn es ist eine größere Sünde, den Glauben

In d. J. C. 1073 bis 1303.

zu verfälschen, als ein Münzverfälscher zu seyn; und dieser wird doch am Leben gestraft. Wenn Ketzer zur rechtgläubigen Kirche zurückkehren: so werden sie zwar zur Buße angenommen, und bekommen auch wohl ihre geistlichen Aemter wieder; fallen sie aber noch einmal in ihre Irrthümer, und legen sie von neuem ab: so läßt sich zwar die Kirche ihre Unterwerfung gefallen; allein von der Todesstrafe werden sie dadurch nicht befreyet. (l. c. art. 4. p. 24. 25.) Ob ein Fürst, der vom Glauben abgefallen ist, dadurch die Herrschaft über seine Unterthanen verliere? könnte darum zweifelhaft scheinen, weil dem abtrünnigen Julianus christliche Soldaten gehorcht haben; auch sonst heilige Männer ungläubigen Herren unterworfen gewesen sind; und wenn der Abfall sie dessen unwürdig machte, auch andere Sünden gleiche Würkung thun müßten. Allein Gregor der Siebente hat die Unterthanen vom Eide der Treue gegen Excommunicirte losgesprochen; dieses muß also auch, meint Thomas, die Abtrünnigen treffen, weil sie ebenfalls excommunicirt sind. Zur Zeit des Julianus war die Kirche noch nicht mächtig genug, um ihm seine Unterthanen zu entziehen; auch ist Abfall ärger, als anderer Unglaube, und eine gänzliche Trennung von Gott. (Quaest. XII. art. 2. p. 25.) Die Gotteslästerung legt Gotte bey, was ihm nicht gehört; oder spricht ihm ab, was ihm zukömmt; sie ist immer eine Todtsünde; und unter dieser Gattung die schwerste. Die Verdammten werden Gott nach der Auferstehung selbst unendlich lästern. Die Sünde wider den heiligen Geist heißt nicht allein jede Lästerung wider die drey göttlichen Personen, oder wider die dritte unter denselben; sondern auch das Beharren in einer Todtsünde bis zum Lebensende: ingleichen die Sünde aus Bosheit, wenn jemand das Böse wählt,

und

und alles zurückstößt, was ihn von der Sünde abhalten könnte. Die sechs Gattungen dieser Sünde, welche bereits **Lombard** (L. II. Dist. XLIII. p. 211.[b]) sq. ed. Lugd.) angegeben hatte: Verzweiflung, stolzes Zutrauen, Unbußfertigkeit, Hartnäckigkeit, Bestreitung der erkannten Wahrheit, und Neid über die den Brüdern wiederfahrne Gnade, werden hier durch **Augustins** Zeugniß, durch widerlegte Einwürfe und Gründe bestätigt. Diese Sünde soll entweder deßwegen keiner Vergebung fähig seyn, weil es nach diesem Leben keine Buße giebt; oder, weil sie dasjenige wegräumt, wodurch die Sünden vergeben werden; oder, weil sie sich selbst, als eine Bosheitssünde, aller Vergebung unwürdig macht. Diese Sünde hat zwar eigentlich andere zu Vorgängerinnen; ist aber in dem Falle die erste, wenn man dasjenige verächtlich wegstößt, was von der Sünde abhalten kann. Eine freywillige **Blindheit des Gemüths**, da man sich durchaus von aller Erkenntniß göttlicher Dinge entfernt, ist eben sowohl Sünde, als die **Stumpfheit der Empfindung**, diese Schwäche des Gemüths in der Betrachtung geistlicher Güter. Die letztere entspringt aus der Unmäßigkeit im Essen und Trinken; jene aber aus wollüstiger Ueppigkeit. Im alten Gesetze konnten die Geheimnisse des Glaubens noch nicht vorgetragen werden; man findet also darinne nur Vorschriften, welche für die **Wissenschaft** und den **Verstand** gehören. J. n. C. G. 1073 bis 1302.

Auf diese **erste theologische Tugend, den Glauben**, läßt der Verfasser nun die **Hoffnung**, als die **zweyte**, folgen. Daß sie eine Tugend sey, beweiset er dadurch, weil sie eine gute, auf Gott selbst gerichtete Handlung ausmacht; aber eben wegen dieses Gegenstandes, indem sie von Gott die ewige Seeligkeit erwarte, sey sie auch eine theologische Tugend.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Sie geht vor der Liebe her, und wird durch dieselbe vollkommener. Man kann auch für andere, mit denen man durch Liebe verbunden ist, die Seeligkeit hoffen; auch auf Fromme, die uns zu derselben behülflich sind, seine Hoffnung setzen. Sie gründet sich auf die göttliche Macht und Barmherzigkeit. Seelige und Verdammte können sie nicht mehr haben; im jetzigen Leben erhält sie ihre Gewißheit durch den Glauben. Die Lehre von der **Furcht Gottes**, oder von der **Gabe der Furcht**, wie sie die Scholastiker nannten, steht damit in Verbindung. (Quaest. XIX. p. 34. sq.) Es scheint zwar, sagt **Thomas**, daß man Gott nicht fürchten könne: denn er ist ganz frey von allem Uebel; die Furcht wird der Hoffnung entgegengesetzt; auch lehrt **Aristoteles**, daß wir nur dasjenige fürchten, woher uns Böses kommt. Allein die Schrift empfiehlt doch die Furcht Gottes; und es ist nur ein Böses, das uns Gott zur Strafe werden läßt; das aber an sich etwas Gutes ist. Die Furcht wird in die **kindliche, anfängliche**, (initialis) als welche die Grundlage von jener ist, die **kirchliche** und **weltliche** abgetheilt; die weltliche ist immer böse, weil sie aus der Liebe der Welt entspringt; die knechtische ist aber wenigstens ihrer Substanz nach gut; sie ist, wie die kindliche, der Anfang der Weisheit; doch gehört zur kindlichen allein die Seeligkeit der Armen am Geiste. Ihr steht die **Verzweifelung** entgegen, da man glaubt, Gott versage dem bußfertigen Sünder die Vergebung. Sie ist für uns die gefährlichste Sünde; obgleich Unglaube und Haß Gottes an sich schwerer sind. Bisweilen entsteht sie aus Ueppigkeit; manchmal auch aus einer so wegwerfenden Erschlaffung, (acedia) daß der Mensch es vor unmöglich hält, ein Gutes von Wichtigkeit durch sich oder durch einen andern zu erwerben. Auch der Furcht, und besonders

der

der Hoffnung entgegengesetzt ist das stolze Zutrauen, (praesumtio) welches sich nicht bloß auf eigene Kräfte; sondern auch auf die göttliche Macht und Barmherzigkeit stützt. Die erstere Gattung hat eitle Ruhmsucht, die zweyte den Stolz zur Quelle. J. n. C. G. 1079 bis 1303.

Vor allen ausführlich ist die Abhandlung der dritten theologischen Tugend, der Liebe, gerathen. (Quaest. XXIII—XLVI. p. 41—89.) Thomas nennt sie eine besondere Freundschaft mit Gott; verbessert aber etwas Lombards Begriff davon, (L. I. Dist. XVII. p. 38. Chr. KGesch. Th. XXVIII. S. 533.) indem er sie als eine in der Seele geschaffene Fertigkeit beschreibt, nach welcher der Christ zu den Handlungen aller Tugenden um Gottes Willen so geneigt werde, daß er sie willig und leicht vollbringe. Er beweiset ferner, daß sie nur Eine Tugend sey, weil es nur eine göttliche Güte und Mittheilung der ewigen Seeligkeit gebe; daß sie die vortrefflichste aller Tugenden sey, ohne welche es keine andere geben könne; im Willen ihren Sitz habe; durch Eingießung des heil. Geistes in die Seele gelange; bloß aus dessen Gnade, nicht nach natürlichen Fähigkeiten; daß sie nicht durch einen Zusatz von Liebe zu Liebe, sondern durch einen verstärkten Grad vermehrt werde; daß ihrer Vermehrung in diesem Leben kein Ziel gesetzt werden könne; daß sie in demselben zwar nicht in Ansehung Gottes, aber doch in Absicht der Liebenden vollkommen seyn könne; daß sie drey Stufen habe: der Anfänger, der zur Vollkommenheit schreitenden, und der Vollkommenen; endlich daß sie durch jede Todtsünde verloren werde. Bey dem Gegenstande der Liebe zeigt er in zwölf Fragen, daß man Gott und alles, nur nicht leblose Geschöpfe und den Teufel, aus Liebe lieben müsse; (ex caritate diligere) daß man die Liebe selbst, zwar

J. n. C. 1073 bis 1803.

nicht als einen Gegenstand, aber wohl als ein Gutes lieben müsse, das man denen gönne, die man liebe; daß es zur Vollkommenheit gehöre, seinen Feinden auch außer der Zeit der Nothdurft Liebe zu erweisen; ob sie gleich als Feinde nicht geliebt werden könnten; und daß sich Sünder nicht würklich lieben. Die **Ordnung der Liebe** giebt er dergestalt an, daß man Gott, und zwar mehr als sich selbst und den Nächsten, sodann sich, den Nächsten und seinen Leib; unter den Nächsten aber einen jeden desto mehr lieben müsse, je näher sie uns oder Gott selbst sind; daß, obgleich von Seiten des Geliebten die Eltern mehr als die Kinder geliebt werden müssen, weil sie vortreflicher und Gotte ähnlicher sind, doch von Seiten der Liebenden die Kinder mehr Liebe verdienen, wie auch bereits **Aristoteles** gelehrt habe, weil sie einen Theil des Daseyns der Eltern ausmachen; weil die Eltern mehr wissen, wer ihre Kinder sind, als sie es von ihren Eltern wissen; und dergleichen mehr; daß man auch seinen Vater mehr als seine Mutter lieben müsse, weil jener die thätige, diese aber nur die leidende Grundursache der Zeugung sey. Genau unterscheidet **Thomas** caritatem und dilectionem; diese ist, nach seinem Begriffe, die Haupthandlung von jener; jener soll es mehr eigen seyn, zu lieben, als geliebt zu werden. Er lehrt zugleich, daß man Gott um sein selbst Willen lieben müsse; daß er aber nicht nach seiner ganzen Liebenswürdigkeit geliebt werden könne; daß man daher seiner Liebe kein Maaß setzen dürfe; daß es verdienstlicher sey, Feinde als Freunde zu lieben; aber auch verdienstlicher, den Nächsten aus Liebe, und um Gottes Willen, als Gott allein zu lieben.

Drey innere **Würkungen** jener Haupthandlung der Liebe, **Freude, Friede** und **Mitleiden**, werden nun von dem Verfasser beschrieben. Die

geist-

geistliche Freude über Gott wird aus der vollkommenen Liebe hergeleitet; nur zufälliger Weise wird ihr Traurigkeit zugemischt; und in diesem Leben kann sie nicht ganz erfüllt werden. Der Friede ist mehr als Eintracht; indem er nicht bloß die Uebereinstimmung fremder Begierden mit unsern eigenen; sondern auch der letztern unter sich, begreift. Das Mitleiden aber ist zugleich eine Tugend, und die größte von denen, welche auf den Nächsten gerichtet sind. Ihr Bewegungsgrund ist vornemlich das Uebel, welches jemand mit Unrecht und ganz wider seinen Willen leidet; ist er aber genau mit uns verbunden: so entsteht mehr ein Schmerz daraus. Immer bewegt uns ein gewisser Mangel zum Mitleiden: entweder sehen wir aus Liebe ein fremdes Uebel als das unsrige an; oder wir halten es vor möglich, daß es uns auch treffe. F. n. C. G. 1073 bis 1303.

Zu den äußern Würkungen der Liebe rechnet Thomas die Wohlthätigkeit, das Almosen und die brüderliche Besserung. Die erstere ist also keine besondere Tugend; sondern nur eine besondere Handlung der Liebe. Sie muß sich über alle Menschen, doch nach den gebührenden Umständen des Orts und der Zeit, erstrecken. Doch muß sie, wenn man Fälle der Nothdurft ausnimmt, die mit uns Verbundenen den Auswärtigen vorziehen. Es giebt sieben Gattungen körperlicher Almosen, und eben so viele von geistlicher Art. Sie sind insgesammt in den beyden Versen enthalten: Visito, poto, cibo, redimo, tego, collido, condo; Consule, (welches zugleich Rath und Lehre anzeigt,) castiga, solare, remitte, fer, ora. Beyde Gattungen bringen einen geistlichen Nutzen; es kann auch wohl in einem gewissen Falle das Almosen, welches einem körperlichen Mangel abhilft, dem geistlichen vorzuziehen seyn. An

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

ſich iſt es ein Gebot, den Nothleidenden von ſeinem Ueberfluſſe beyzuſtehen; andern aber Almoſen zu ertheilen, iſt nur ein Rath. Ob man es auch von ſeinem Nothdürftigen, und vom unrecht erworbenen Gute, wem vorzüglich, und wie reichlich man es geben ſoll? ſind andere hier beantwortete Fragen. **Die brüderliche Beſſerung** beſteht in dem Wegſtoßen des Böſen und der Sünde unſers Bruders; wenn aber wider dieſes Böſe, das öffentlichen Schaden ſtiftet, ein Gegenmittel gebraucht wird: ſo iſt es eine Handlung der Gerechtigkeit. Jene Handlung der Liebe iſt alsdann geboten, wenn aus der brüderlichen Beſtrafung ein augenſcheinlicher Nutzen zu erwarten iſt. Sie kann ſogar gegen Obere, auch von Sündern angewandt werden; und nur bey geheimen Sünden muß eine geheime Ermahnung vorhergehen.

Von den Laſtern, welche **der Liebe entgegengeſetzt** ſind, wird zuerſt **der Haß** erörtert. Die erſte Frage: ob jemand Gott haſſen könne? wird ſo beantwortet: unmöglich nach ſeinem Weſen; wohl aber nach einigen Würkungen ſeiner Gerechtigkeit. Dieſer Haß wird auch vor die ſchwerſte aller Sünden erklärt. Der Haß des Nächſten ſoll ebenfalls die ſchwerſte Sünde ſeyn, die man gegen ihn begehen kann; weil ihn aber **Gregor der Große** nicht unter die ſieben Hauptſünden gezählt hat: ſo ſucht auch **Thomas** dieſes zu beweiſen, und leitet dieſen Haß vom Neide her. Das Gegentheil von der Freude der Liebe iſt **die traurige Abneigung gegen ein geiſtliches Gut.** (acedia.) Sie iſt eine Todtſünde; alsdann aber nur eine erläßliche, wenn ſie unvollkommen iſt, nur eine Bewegung der Sinnlichkeit, ohne Einwilligung der Vernunft, hervorbringt. Eine Hauptſünde iſt ſie, wie auch **Gregorius** gelehrt hat, darum, weil aus ihr andere

Sün-

Sünden entstehen, wie Bosheit, Groll, Kleinmuth, Verzweifelung, Trägheit gegen Gebote, und Herumschweifen des Gemüths. Von gleicher Gattung ist **der Neid**, diese Traurigkeit über ein fremdes Gut, das man als eine Verminderung des seinigen ansieht. Haß, Murren, üble Nachrede, Freude über das Unglück des Nächsten, und Betrübniß über sein Glück, sind die Töchter desselben. Dem **Frieden** sind **Uneinigkeit, mündliche Streitsucht, kirchliche Trennung**, (Schisma,) **Zank** und **Krieg** entgegengesetzt. Die beyden ersten sollen Töchter einer eiteln Ruhmbegierde seyn. **Die kirchliche Trennung** heißt das Laster, nach welchem einige sich weigern, **Christo** und seinem Statthalter unterworfen zu seyn, auch mit den ihm unterworfenen Gliedern der Kirche Gemeinschaft zu unterhalten. Sie ist zwar keine so schwere Sünde, als der Unglaube; allein die **Schismatiker** dürfen doch keine Gerichtsbarkeit haben, müssen excommunicirt, und auch von der weltlichen Obrigkeit durch Strafen im Zaum gehalten werden. **Kriege**, welche auf Befehl eines Fürsten, zur Vertheidigung des Vaterlandes und für das gemeine Beste geführt werden, sind erlaubt, auch an Festtagen; Cleriker aber dürfen daran keinen andern Antheil nehmen, als daß sie den Kriegführenden geistlichen Beystand leisten. Wenn unter Nachstellungen im Kriege ein Betrug und ein gebrochenes Versprechen gegen die Feinde verstanden werden: so sind sie verboten; wohl aber darf man ihnen seine Anschläge verbergen. **Zank** ist immer Sünde; eine Todtsünde, wenn ungerechter Angriff damit verbunden ist; bey demjenigen, der sich vertheidigt, bisweilen eine erläßliche; nach seinem unordentlichen Gemüthszustande aber wohl auch eine Todtsünde. Zur letztern Classe gehört auch stets **der Aufruhr**. Der **Wohlthätigkeit** sind mehrere Laster entgegengesetzt;

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

seßt; aber mit ihrer Quelle, der Liebe, streitet besonders das Aergerniß: eine unrechte Rede oder Handlung, welche dem andern eine Gelegenheit zum Falle wird. Es ist sowohl thätig, als leidend; in wiefern jede Gattung sowohl eine erläßliche als eine Todtsünde sey, wird genau bestimmt; auch wird gezeigt, daß ein Vollkommener in keine von beyden Gattungen fallen könne; außer höchstens in eine kleine thätige, aus der Schwäche des Fleisches entsprungen; ingleichen, daß man geistliche Güter wegen eines Aergernisses nicht fahren lassen dürfe; von zeitlichen aber keine, die der Kirche oder dem gemeinen Wesen zuständig sind.

Noch gehören zu dieser Lehre **die Gebote der Liebe.** Man kann zwar fragen, wendet **Thomas** ein, ob solche Gebote nöthig sind? denn die Liebe bestimmt allen Handlungen ihre Art und Weise? sie macht uns frey; und was der Scheingründe mehr sind. Allein da Gott Liebe von uns fordert: so gehört sie auch unter die Gebote. Eben so behauptet er gegen vier andere Gründe, daß allerdings, außer der Liebe Gottes, wegen der mit dem göttlichen Gesetze Unbekannten, noch ein besonderes von der Liebe des Nächsten habe gegeben werden müssen. Ob es schicklich anbefohlen worden sey, daß man **Gott von ganzem Herzen lieben** soll, könnte darum unter andern bezweifelt werden, weil nach dem **Aristoteles** das Ganze und das Vollkommene einerley sind; was aber zur Vollkommenheit gehört, nicht geboten, sondern nur angerathen wird. Darauf antwortet **Thomas**, es gebe eine zweyfache Vollkommenheit dieser Art: im gegenwärtigen Leben, und im künftigen; zwischen beyden stehe die Vollkommenheit der Liebe in der Mitte; und da man Gott wie den letzten Endzweck lieben müsse: so mußte auch hier das Ganze gefaßt werden. Außer einer

einer Erklärung, wie man Gott lieben soll, und wiefern man dieses Gebot erfüllen könne, wird auch die Liebe des Nächsten, unter mehrern Einwendungen, zum Beyspiel, daß sie die allgemeine Menschenliebe einschränke, erläutert. Da übrigens **Thomas die Weisheit** als eine Gabe des heil. Geistes betrachtet, deren Ursache, die Liebe, im Willen sey: so räumt er ihr hier ebenfalls ihre Stelle ein, und findet, daß sie sich auf die siebente Seeligkeit der Friedfertigen beziehe. Sie ist nicht bloß speculativisch; sondern auch praktisch. Ihr ist die **Thorheit** entgegen gesetzt, da sich der Mensch so sehr in irdische Dinge vertieft, daß er weder Sinn noch Empfindung für das Göttliche übrig behält. J. n. C. G. 1073 bis 1301.

So hat **Thomas die theologischen Tugenden** abgehandelt. Jetzt folgen **die vier moralischen Haupttugenden**, unter welchen die **Klugheit** zuerst beschrieben wird. (Quaest. XLVII — LVI. p. 89 — 107.) Bloß an sich betrachtet er sie in sechszehn Fragen; zum Beyspiel: ob sie im Willen oder in der Vernunft sey? ob bloß in der praktischen Vernunft? oder auch in der speculativischen? ob sie auch einzele Dinge erkenne? ob sie eine Tugend sey, da sie doch eine Kunst ist? ob sie die Mittelstraße in den moralischen Tugenden erfinde, mithin ihnen ihren Endzweck anweise? (welches bejaht wird;) ob Befehlen ihre vornehmste Handlung sey? ob Sorgfalt und Wachsamkeit zu ihr gehöre? ob sie sich bloß in den Fürsten, oder auch in den Unterthanen finde? ob in den Bösen? ob in allen Guten? ob sie von Natur in uns sey? durch Vergessenheit verloren werde? und dergleichen mehr. Sodann geht er ihre **Theile** durch: integrales, ohne welche die Handlung der Klugheit nicht vollkommen ist; und diese sind: **Gedächtniß, Verstand, Gelehrigkeit, Erfindsamkeit, Vernunft, scharfsichtige**

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

tige Beobachtung und Vorsichtigkeit; — subiectivae, oder die eigentlichen Gattungen der Klugheit: prudentia henarchica, welche sich selbst regiert, und polyarchica, welche ihr Ansehen über eine Menge Menschen behauptet; und unter welche wiederum regnativa, politica, durch welche sich die Menschen selbst im Gehorsam gegen ihre Vorgesetzte regieren, oeconomica und militaris gehören; — und potentiales, welche der Klugheit angehängt sind: eubulia, welche guten Rath ertheilt; synesis, welche richtig über dasjenige urtheilt, was die Menschen zu thun haben, und gnome, welche dasjenige beurtheilt, was nicht nach den gemeinen Regeln geschieht. Thomas erklärt ferner die Gabe des heil. Geistes, welche mit der Klugheit in Verbindung stehen soll: die Gabe des Raths; ingleichen die der Klugheit entgegengesetzten Laster oder Fehler; theils solche, welche geradezu mit ihr streiten, wie Unklugheit und Nachlässigkeit; theils andere, welche die Klugheit fälschlich nachahmen, wie fleischliche Klugheit, Schlauigkeit, Argliſt, Betrug und unerlaubte Sorgfalt für das Zeitliche. Den Beschluß machen die göttlichen Gebote über Klugheit und die gegenseitigen Fehler. Von den Fragen, welche Thomas über alle diese Materien aufwirft und durchdisputirt, brauchen hier keine Beyspiele gegeben zu werden, weil man sich dieselben aus den vorhergehenden Behandlungen leicht vorstellen kann. Eine der letzten ist diese: ob nicht unter den zehn Geboten auch eines von der Klugheit stehen sollte? und die Antwort verneinend, weil sie alle auf die Klugheit, als welche tugendhafte Handlungen lenkt und leitet, gerichtet sind.

Gerechtigkeit ist die zweyte moralische Haupttugend. (Quaest. LVII—CXXII. p. 107—219.)

219.) Daher unterſucht er zuvörderſt, ob das Recht ein Gegenſtand der Gerechtigkeit ſey? und ob es ſchicklich in das natürliche und poſitive abgetheilt werde? ingleichen, ob das natürliche und das Völkerrecht einerley ſey? Zwölf Fragen betreffen die Gerechtigkeit überhaupt; was ſie ſey? ob ſie immer andere angehe? ob ſie eine Tugend ſey? welches ihr Geſchäffte ſey? und ähnliche mehr. Eben ſo wird von der Ungerechtigkeit und vom Gerichte gehandelt. Auch von der Gerechtigkeit werden dreyerley Theile angegeben. Erſtlich ſubiectae, oder Gattungen derſelben; dieſe ſind die austauſchende, (commutativa) und austheilende. (diſtributiva.) Dieſer iſt die Partheylichkeit entgegengeſetzt; jener aber ſind es die Ausſchweifungen ſowohl in unwillkührlichen, als in willkührlichen Austauſchungen. Die erſtern betreffen wiederum theils Thatſachen, wie Todtſchlag, Verſtümmelung der Glieder, Diebſtahl und Raub; theils Worte; bald im Gerichte, wohin die Ungerechtigkeit des Richters, der Ankläger, des Beklagten, der Zeugen und der Sachwalter gehören; bald außer Gerichte, dergleichen Beſchimpfung, Anſchwärzung, Klätſcherey zur Trennung der Freundſchaft, (ſuſurratio) Verſpottung und Verfluchung ſind. Bey willkührlichen Austauſchungen fallen Betrug und Wucher vor. Einige Behauptungen des Verfaſſers verdienen hier ausgezeichnet zu werden. Es iſt zur Seeligkeit nothwendig, daß das unrecht Entzogene zurückgegeben werde; wie Auguſtinus gelehrt hat: denn dadurch wird die Gleichheit wieder hergeſtellt, welche eine Handlung der austauſchenden Gerechtigkeit iſt. Hingegen iſt man nicht ſchuldig, dasjenige wieder zu geben, was man nicht genommen hat; wenn man gleich den andern gehindert hat, es zu erhalten.

J. n. C. G. 1073 bis 1304.

Wer

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Wer durch einen Zufall Mörder wird, trägt keine Schuld; außer wenn er sich einer unerlaubten Rache befleißigt hat. Im höchsten Nothfall des Bedürfnisses ist auch ein Diebstahl erlaubt. Ein vor Gerichte Beklagter darf zwar, wenn ihn der Richter befragt, nicht lügen, noch leugnen, ohne in Todtsünde zu verfallen; wird er aber von dem Richter nicht in rechtlicher Ordnung befragt: so braucht er darauf nicht zu antworten, und kann an einen höhern Richter appelliren. Ein gerecht zum Tode Verdammter kann sich ohne Sünde nicht vertheidigen. Eines andern Ehre anzuschwärzen, ist eine schwerere Sünde, als Diebstahl. Es ist ungerecht und unerlaubt, für den Gebrauch des Geldes Zinsen zu nehmen. Sieben Gründe scheinen solches zwar zu rechtfertigen; zum Beyspiel: daß **Christus** selbst sagt, (Luc. C. XIX. v. 23.) er würde sein Geld mit Wucher wieder genommen haben; daß den Israeliten erlaubt worden ist, (5 B. Mos. C. XXIII. v. 20.) an Fremden zu wuchern; daß die bürgerlichen Gesetze es erlauben; und dergleichen mehr. Aber es ist doch den Israeliten ausdrücklich verboten worden; (2 B. Mos. C. XXII. v. 25.) es ist auch ungerecht, weil durch Zinsen etwas verkauft wird, das nicht ist, und also dadurch eine Ungleichheit eingeführt wird.

Andere **Theile der Gerechtigkeit** nennt **Thomas** partes integrales, nemlich **vom Bösen abweichen, und Gutes thun.** Er erörtert dabey zugleich einige Fragen über die entgegengesetzten **Sünden der Uebertretung und der Unterlassung;** diese, meint er, könnte bisweilen doch schwerer seyn, als jene. Weit länger hält er sich bey der dritten Gattung solcher Theile (partes potentiales) auf; oder bey **den Tugenden, welche an die Gerechtigkeit gränzen.** Darunter

unter sind drey, welche darum keine vollkommene Gerechtigkeit ausmachen, weil die Vergeltung in denselben ungleich ist: Religion, kindliche Pflicht, (pietas) und die ehrerbietige Achtung gegen Personen von Würde. (observantia.) Fünf andere können deßwegen keinen Anspruch auf jene Benennung machen, weil durch dieselben keine gesetzliche, sondern nur eine sittliche Schuldigkeit bezahlt wird; nemlich: Wahrheit, Dankbarkeit, Vergeltung, (vindicatio) Freygebigkeit und Freudigkeit. J. n. C. G. 1073 bis 1304.

Religion ist dem Verfasser diejenige Tugend, durch welche die Menschen Gotte die schuldige Verehrung und Ehrerbietung erweisen. Da sie eine gute Handlung in sich begreift: so muß sie zwar zur Tugend gehören; aber eine theologische ist sie nicht, weil sie sich zu Gott nicht wie zum Objecte, oder zur Materie, sondern als zu ihrem Zwecke verhält. Vorzüglich wird sie durch innere Handlungen vollbracht; aber in Beziehung auf diese, auch durch äußerliche. Mit der Heiligkeit ist sie zwar wesentlich einerley; allein der Unterschied zwischen beyden ist dieser, daß durch die letztere sich das Gemüth an Gott hängt. Eine besondere Handlung der Religion ist die Andacht; (devotio,) oder der Wille dasjenige fertig zu thun, was zum Dienste Gottes gehört. Ihre äußerliche Ursache ist Gott selbst; allein die Betrachtung der göttlichen Güte und unserer Schwachheit, sind immer Ursachen derselben; dieses Selbstgefühl verursacht aber auch einige göttliche Traurigkeit. Eine andere innere Handlung der Religion ist das Gebet. Es gehört zum Erkenntnißvermögen; nicht zum Begehrungsvermögen, und es ist nothwendig: nicht um die göttliche Einrichtung zu verändern; sondern um dasjenige zu erlangen, was Gott durch das Gebet der Heiligen zu erfül-

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

len beſchloſſen hat. Zwar muß man zu Gott allein beten, damit er uns Gnade oder Herrlichkeit ſchenke; aber auch zu den Heiligen, damit durch ihr Gebet und Verdienſt unſere Gebote ihre Würkung erreichen. Beſtimmt dürfen wir um dasjenige beten, deſſen ſich niemand übel bedienen kann. Ohngeachtet einiger Einwendungen, zum Beyſpiel, daß es vergeblich ſey, um die Heiligung deſſen zu bitten, was immer heilig iſt; daß die ſieben Bitten nicht den Gaben des heil. Geiſtes angemeſſen ſind; daß **Lucas** nur fünf Bitten zähle, und dergleichen mehr, wird doch die Vollkommenheit des **Vater Unſer** behauptet. Die verſtorbenen Heiligen beten gewiß deſto mehr für uns, je vollkommener in jenem Leben ihre Liebe iſt. Laut braucht das Privatgebet nur alsdann geſprochen zu werden, wenn es zur Erweckung der Andacht dient; oder aus geiſtlicher Freude entſpringt. Seiner Urſache nach, welches ein Verlangen der Liebe iſt, muß das Gebet unaufhörlich ſeyn; in ſeinem Ausdrucke aber darf es nur ſo lange währen, als es ohne Eckel zur Erweckung jenes innern hitzigen Verlangens dient. Außer dem innern geiſtlichen Troſte verdient und erlangt das Gebet auch etwas, wenn es, vermittelſt der Religion, aus Liebe herkömmt. Als Sünder werden zwar die betenden Sünder nur zu ihrer Strafe von Gott erhört; aber, wenn ihr Gebet aus gutem natürlichem Verlangen fließt, wird es doch von Gott, bloß aus Mitleiden, erfüllt.

Aeußerliche Handlungen der Religion (exteriores actus latriae) folgen auf dieſe innerliche. Darunter iſt die **Anbetung** die erſte, welche gegen Gott theils durch Gedanken, theils durch äußerliche Zeichen, wie Niederknieen und Niederfallen, verrichtet wird. Durch andere ſolche Handlungen wird entweder

der Gotte etwas von äußerlichen Dingen angeboten, bald durch Uebergebung, wie Opfer, freywillige Gaben, Erstlinge und Zehnten; bald durch ein Versprechen der Gläubigen an Gott, wie durch Gelübde; oder es wird etwas Göttliches von dem Menschen angenommen; woraus Eid, Beschwörung und Anrufung, oder Annehmung des göttlichen Nahmens durch Gebet und Lobpreisungen, entstehen. Jedermann ist verbunden, sagt hier Thomas unter andern, Gott ein inneres Opfer, das heißt, ein andächtig ergebenes Gemüth darzubringen; äußerlich aber auch etwas zum Merkmal seiner Unterwürfigkeit, nach der Verschiedenheit des Gesetzes, unter dem er lebt. Der Priester ist gewissermaaßen, wie man vom Moses liest, zum Mittler zwischen Gott und den Menschen bestellt worden; daher muß ihm das Volk freywillige Gaben schenken, die er theils zu seinem Gebrauche, theils für die Kirchendiener und Armen anwende. Die Entrichtung der Erstlinge von Früchten kommt unter dem neuen Gesetze nur auf kirchliche Vorschriften an; allein den Zehnten an die Priester zu geben, dazu sind alle, sowohl nach dem Naturgesetze, als nach der Einsetzung der Kirche, verpflichtet. Die Cleriker müssen von ihren eigenen Gütern auch den Zehnten entrichten. Bey einem Gelübde müssen Berathschlagung, Vorsatz des Willens und Versprechen zusammenkommen. Es muß aus einer freyen Handlung der Tugend entstehen, und ist mehr verdienstlich, als dasjenige, was ohne Gelübde geschieht. Ein Gelübde wird durch Annehmung des geistlichen Standes oder einer Mönchsregel feyerlich; zu einem solchen Gelübde aber kann sich kein Knabe vor seiner Mannbarkeit verbindlich machen. Eine Verwandlung oder Erlassung des Gelübdes kann durch das Ansehen eines kirchlichen Vorstehers getrof-

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

fen werden; aber vom Gelübde der Enthaltsamkeit
J. n. C. G. kann selbst der Papst keinen Mönch loßsprechen. Es
1073 bis ist böse und unerlaubt, ohne Noth zu schwören; im-
1303. mer aber muß nach Beurtheilung, Wahrheit und Gerechtigkeit geschworen werden. Ein Gelübde verbindet mehr als ein Eid. Man kann die Teufel beschwören, damit sie uns nicht schaden; unvernünftige Geschöpfe aber nur durch eine an Gott gerichtete Fürbitte; entweder, wenn man unter Anrufung Gottes Wunder thut; oder damit sich der Teufel jener Geschöpfe nicht zu unserm Schaden bedienen könne. In Gesängen Gottes Lob zu preisen, ist zur Erweckung einer andächtigen Bewegung in den Schwachen aufgebracht worden.

Aber auch die der Religion entgegengesetzten Fehler hat Thomas nicht vergessen. Er rechnet darunter zuerst solche, die mit der Religion darinne übereinkommen, daß sie Gotte eine Verehrung erweisen. Diese begreift er unter dem Nahmen des Aberglaubens: ein der Religion zuwider laufender Fehler, sagt er, durch welchen eine göttliche Verehrung entweder dem, welchem sie nicht gebührt, oder auf eine ungebührliche Art erzeigt wird; es ist ein excessus religionis, nicht secundum quantitatem absolutam; sondern secundum quantitatem proportionis. Die Gattungen des Aberglaubens sind: eine unschickliche Verehrung Gottes, Abgötterey, Wahrsagungen und mancherley abergläubische Beobachtungen. Zu der ersten gehören Cärimonien des alten Gesetzes; Gebräuche, die den von der Kirche vorgeschriebenen widersprechen, und andere, die ihren Zweck gar nicht erreichen. Die Menschen sind zwar durch unordentliche Leidenschaften, natürliche Neigung zur sinnlichen Darstellung, wie Aristoteles in

seiner

seiner Poetik bemerkt, und durch Mangel an Erkenntniß Gottes, Urheber der **Abgötterey** geworden; aber eigentlich ist diese von den Teufeln vollendet worden, welche von den Menschen als Gottheiten verehrt seyn wollten, und daher manches Wunderbare verrichteten. J. n. C. 1078 bis 1505

Bey den Wahrsagungen werden diejenigen beschrieben, welche durch Anrufungen der bösen Geister, Sterndeuterey, Deutungen von Träumen, Loose, und so weiter, vorgenommen werden. **Unter den abergläubischen Gebräuchen** stehen die Kunst, durch gewisse Bilder und unbekannte Worte, im Einverständnisse mit den bösen Geistern, die Wahrheit zu erforschen; (ars notaria) ingleichen das Vorhersagen künftiger Dinge aus willkührlich angenommenen Zeichen. Hingegen ist das Anhängen biblischer Sprüche am Halse, wenn sie unverfälscht sind, nicht unerlaubt; löblicher aber ist es, sich dessen zu enthalten. **Andere der Religion entgegengesetzten Fehler streiten offenbar mit derselben,** (irreligiositas) indem sie mit einer **Verachtung Gottes selbst,** oder heiliger Dinge, verbunden sind. Von der erstern Gattung sind **die Versuchung Gottes** und **der Meineid;** von der zweyten **Kirchenraub** und **Simonie.** **Gott versuchen,** heißt erforschen, ob Gott dasjenige wisse, wolle oder könne, was ihm vorgelegt wird; ingleichen sich ohne Noth einer Gefahr aussetzen, um zu erfahren, ob uns Gott daraus befreyen werde. Der Aberglaube ist eine größere Sünde, als diese Versuchung, weil dieselbe nur einen Zweifel; jener aber einen Irrthum gesteht. **Bey dem Meineide** ist die Falschheit dessen, was beschworen wird, wesentlich. **Kirchenraub** besteht in der Verletzung der Ehrerbietung, die man heiligen Dingen schuldig ist. Auch **die Simonie** ist eine solche Verletzung; doch kann man dasjenige, was dem Priester für die Verwaltung des

Geistlichen, zu seinem Unterhalte gegeben wird, nicht mit diesem Nahmen belegen.

n. C. 1073 bis 1304.

Bey den übrigen, mit der **Gerechtigkeit verbundenen Tugenden**, und den ihnen entgegenstehenden **Lastern**, kommen auch die gewöhnlichen Fragen, und noch andere wieder vor; zum Beyspiel, ob es Tugenden, ob es besondere Tugenden, von welcher Wichtigkeit sie sind? und dergleichen mehr. Wegen der Religion, meint **Thomas**, dürfe man die **kindliche Pflicht** nicht vernachlässigen; man müßte denn durch dieselbe zu sehr von der Gottesverehrung abgezogen werden. **Die ehrerbietige Ergebenheit gegen Personen von einer gewissen Würde**, hat bey ihm zwey Theile; die denselben schuldige **Ehrenbezeigung**, (dulia) und den **Gehorsam**. Diesen nennt er die größte aller moralischen Tugenden, weil er seinem eigenen Willen um Gottes Willen entsagt. Der Unschuldige soll Gotte mehr Dank schuldig seyn, als der Bußfertige, wenn man auf die ihm verliehene Gnade sieht; hingegen der Bußfertige mehr als jener, wenn diejenige Gnade größer heißt, welche mehr umsonst gegeben wird. Undankbaren soll man nur so lange aufhören Wohlthaten zu erweisen, bis sie ihr Laster auf irgend eine Art bessern. Eine gerechte **Vergeltung**, die freywillig Sündigenden durch Entziehung eines äußerlichen oder körperlichen Guts wiederfährt, ist lobenswürdig; doch werden zuweilen auch solche, die nicht freywillig gesündigt haben, mit einer Strafe, als mit einem Arzneymittel, belegt. **Die moralische Wahrheit** oder Wahrhaftigkeit darf zwar weniger Gutes von sich bejahen, als vorhanden ist; aber nicht das Gute leugnen, was man besitzt. Jede **Lüge** ist Sünde: die gefällige und scherzhafte eben sowohl, als die schädliche; diese letztre aber ist eine Todsünde.

Auch

Auch eine jede Verstellung ist Sünde; Heucheley aber ist alsdann, wenn sie mit der Liebe nicht streitet, nur eine erläßliche. Von der Freundschaft oder Freundlichkeit (affabilitas) wird bloß untersucht, ob sie eine besondere Tugend und ein Theil der Gerechtigkeit sey? Die Einwürfe, welche dagegen größtentheils aus dem Aristoteles gemacht werden, sind theils aus diesem Philosophen selbst, theils aus der Bibel beantwortet worden. Die Schmeicheley ist eine Todtsünde, wenn man die Sünde eines andern lobt; oder wenn man ihm durch dieselbe am Leibe oder an der Seele zu schaden sucht; endlich, wenn man ihn dadurch zur Sünde verführt. Zank ist an sich eine größere Sünde, als Schmeicheley; zufälliger Weise aber wird er auch eine geringere. Die Freygebigkeit ist diejenige Tugend, nach welcher wir uns aller derjenigen Güter wohl bedienen, welche uns zu unserer Erhaltung gegeben worden sind; hauptsächlich aber besteht sie im guten Gebrauche des Geldes, und kann also wegen ihres weniger edeln Gegenstandes nicht die größte aller Tugenden seyn. Geiz, (avaritia) diese unmäßige Begierde, Reichthümer zu erwerben, oder zu behalten, ist in sofern der Gerechtigkeit entgegengesetzt; und in dieser Betrachtung eine Todtsünde, die Handlung müßte denn unvollkommen seyn; als eine unordentliche Habsucht aber, mithin als das Gegentheil von der Freygebigkeit, ist sie immer nur eine erläßliche Sünde. Weil jedoch alle Leidenschaften sich, nach dem Aristoteles, in Vergnügen oder in Traurigkeit endigen, und jenes theils fleischlich, theils geistlich ist: so gehört der Geiz unter die geistlichen Sünden. Er ist auch eine Hauptsünde, weil andere Sünde aus demselben fließen; wie Verrätherey, betrügerische Worte und Handlungen, Meineid, Unruhe, Gewaltthätigkeit und Verhärtung gegen Mitleid. Die

J. n. C. 1073 bis 1302.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Verſchwendung iſt nicht der Freygebigkeit, als einer tugendhaften Mittelſtraße; ſondern auch, und zwar gerade dem Geize entgegengeſetzt; iſt aber aus folgenden Gründen eine geringere Sünde, als dieſer: weil der Geiz ſich von der gegenſeitigen Tugend mehr entfernt; weil der Verſchwender vielen nützlich wird, denen er mittheilt; der Geizige aber niemanden, nicht einmal ſich ſelbſt, wie Ariſtoteles bemerkt hat; und weil die Verſchwendung leicht geheilt werden kann: theils, indem ſie ſich zum Alter hinlenkt, welches ihr gar nicht günſtig iſt; theils dadurch, daß ſie leicht zur Dürftigkeit führt, und alsdann von ſelbſt aufhört; endlich auch, weil ſie, wegen ihrer Aehnlichkeit mit der Tugend, leichter auf dieſe zurückgeführt werden kann. Die letzte Stelle unter den mit der Gerechtigkeit verbundenen Tugenden macht die **Billigkeit** (von dem Verfaſſer ἐπιείκεια und aequitas genannt) aus eine Regel der menſchlichen Handlungen, welche den gleichen Gang der Gerechtigkeit dadurch behauptet, daß ſie dasjenige aus der geſunden Vernunft ergänzt, was in den geſchriebenen Geſetzen fehlt. Aus einer unrichtigen Ableitung des Griechiſchen Woets, (von ἐπὶ und δίκαιος) macht ſich **Thomas** den Einwurf, daß die Billigkeit über die Gerechtigkeit ſeyn müſſe. Von den Gaben des heil. Geiſtes ſoll die Frömmigkeit, nach welcher Gott als Vater geliebt und geehrt wird, mit der Gerechtigkeit, ingleichen mit der zweyten Seeligkeit der Sanftmüthigen, übereinkommen. Die Gebote der Gerechtigkeit veranlaſſen den Verfaſſer, die zehn Gebote, als ihren Inbegriff, durchzugehen; indem die drey erſten Religion, das vierte die kindliche Pflicht, die übrigen aber die Handlungen der Gerechtigkeit zwiſchen Perſonen gleiches Standes, vorgeſchrieben hätten. Unter den, wie gewöhnlich, vorgebrachten und weitläuftig beantworteten Einwendungen gegen das Zweckmäßige

mäßige und Schickliche im Vortrage dieſer Gebote, iſt auch dieſe, das Gebot von der Heiligung des Sabbaths gehöre nicht an dieſe Stelle, weil es geiſtlich verſtanden ein allgemeines Gebot ſey. Er bemerkt aber dawider, daß, nachdem in den beyden erſten Geboten die Hinderniſſe der innern Religion weggeräumt waren, im dritten auch die äußerliche Verehrung Gottes durch ein ſichtbares Zeichen einer allgemeinen Wohlthat habe gegründet werden müſſen. J. n. C. 1073 bis 1303.

Der dritten moraliſchen Haupttugend, der Tapferkeit, ſind wiederum viele Fragen gewiedmet. (Quaeſt. CXXIII—CXL. p. 219—241.) Die untergeordneten allgemeinen Fragen beſchäfftigen ſich unter andern damit, ob die Tapferkeit auf Furcht und Kühnheit, ingleichen auf Todesgefahren gerichtet ſey? ob unbewegliches Ertragen ihre vornehmſte Handlung ſey? ob der Tapfere ſich an ſeiner Handlung ergötze? ob bey derſelben immer, wie Ariſtoteles lehrt, eine gewiſſe Wuth mitwürke? und dergleichen mehr. Der Märtyrertod iſt zwar, mit der Tapferkeit verglichen, nicht eine Handlung der größten Vollkommenheit; wohl aber in Vergleichung mit der Liebe, welche dazu antreibt: Glaube, und alle Tugenden können die Urſache deſſelben ſeyn. Entgegengeſetzt ſind der Tapferkeit: Furcht, gänzliche Furchtloſigkeit, (intimiditas) und Kühnheit. Nur diejenige Furcht, welche das flieht, was die Vernunft ertragen lehrt, damit man nicht von ſeinem Beſtreben nachlaſſe, iſt Sünde; und Todſünde iſt eine ſo unordentliche Furcht, daß man nach derſelben etwas vorſetzlich will, was mit der Liebe oder dem göttlichen Geſetze ſtreitet. Nur eine unordentliche und zugleich unwillkührliche Furcht entſchuldigt die Sünde. So entſchuldigt auch die gänzliche Furchtloſigkeit, wenn ſie unüberwindlich iſt;

J. n. C. 1073 bis 1303.

ob sie gleich immer Sünde ist, sie mag aus Mangel an Liebe, oder Stolz oder Thorheit entstehen. Kühnheit oder Verwegenheit ohne Mäßigung, sowohl aus Mangel, als aus Uebermaaß, ist ebenfalls Sünde. Theile der Tapferkeit sind: Vertrauen, oder Großmuth, (magnanimitas) Großthätigkeit, (magnificentia) Geduld und Beharrlichkeit. Nach einer langen Untersuchung, (zu welcher Aristoteles, Cicero, Macrobius und Lehren Christi die Gründe von zwo Seiten hergeben,) ob diese würklich die Theile jener Tugend sind; wird die Großmuth als eine vernünftige Ausdähnung des Gemüths zu großen Ehren beschrieben; zu welcher auch das Vertrauen, als eine feste Hoffnung, das Gute zu erlangen, gehöre. Uebermäßiges Vertauen auf sich, Ehrsucht und eitle Ruhmbegierde; ganz gerade aber Kleinmuth, sind dieser Tugend entgegengesetzte Sünden; wie von einer jeden derselben umständlich erwiesen wird. Ungehorsam, Prahlerey, Heucheley, Zank, Hartnäckigkeit, Zwietracht und Neuerungssucht, sollen die Töchter der eiteln Ruhmbegierde seyn. Die Großthätigkeit führt große Dinge aus, ohne große Kosten, und besonders Geld, dabey zu schonen; sie ist, nach dem Aristoteles, das Gegentheil vom Kleinthun oder Wenigthun, (parvificentia) welches das vernünftige Verhältniß zwischen Kosten und Werk vernachlässigt. Die Geduld, diejenige Tugend, welche das Gute der Vernunft gegen die Traurigkeit dergestalt behauptet, daß jene dieser nicht unterliegen kann, ist ohne die Gnade nicht zu erlangen, und hat viele Verwandtschaft mit der Langmuth. Der Beharrlichkeit, die auch der göttlichen Gnade bedarf, sind Weichlichkeit und Hartnäckigkeit entgegengesetzt. Mit der Tugend der Tapferkeit kömmt die Gabe des heiligen Geistes gleiches Nahmens, und die

vierte

vierte von Christo gepriesene Seeligkeit, nemlich derer, die nach Gerechtigkeit hungern und dürsten, überein. Zuletzt wird es noch berührt, daß auch über die Tapferkeit angemessene Gebote oder Rathschläge in der heil. Schrift angetroffen werden. J. n. C. G. 1072 bis 1303.

Die vierte der moralischen Haupttugenden, die Mäßigkeit, wird von dem heil. Thomas so beschrieben, (Quaest. CXLI. art. 3. p. 243.) daß sie die Begierden und Vergnügungen, welche aus sinnlichen Gütern entstehen, und die Traurigkeit, welche ihre Abwesenheit verursacht, zu mäßigen wisse. Ihre Vorschrift aus der Nothdurft des gegenwärtigen Lebens zu nehmen. Unempfindlichkeit und Unmäßigkeit sind ihr entgegengesetzt; die letztere wird vom Aristoteles mit Recht die Sünde eines Knaben genannt; sie ist auch eine größere als die Furchtsamkeit. Wie andere Tugenden, hat sie gleichfalls dreyerley Theile: integrales, welches Schaamhaftigkeit und Ehrbarkeit sind; subiectivas, die Enthaltsamkeit vom Essen, (abstinentia,) Nüchternheit, Keuschheit und in ihren besondern Umständen Züchtigkeit; endlich potentiales: Enthaltsamkeit von der sinnlichen Liebe, (continentia) Demuth, Sanftmuth oder Gnade, und Bescheidenheit; wobey auch die gegenseitigen Laster vorkommen. Alte und Tugendhafte haben keine Schaamhaftigkeit, weil sie es nicht wohl vor möglich halten, etwas Schändliches zu begehen; aber auch in Sünden vertiefte Menschen haben keine, weil sie sich ihrer Sünden rühmen. Ehrbarkeit und geistlicher Wohlstand sind einerley; auch kommen das Ehrbare, Ergötzliche und Nützliche völlig im Subjecte mit einander überein. Das Fasten dient zur Tilgung der Schulden, und zur Erhebung des Gemüths auf geistliche Dinge; daher mußte es durch menschliche und

göttliche

J. n. C. G. 1075 bis 1303.

göttliche Gesetze anbefohlen werden. Es scheint zwar, daß die neunte Stunde schon darum nicht schicklich genug als diejenige Zeit bestimmt worden sey, da man an einem Fasttage essen dürfe, weil man in dem unvollkommenern Zustande des Alten Testaments bis auf den Abend gefastet habe. Allein jener Zustand wird von dem Apostel (Röm. C. XIII. v. 12.) mit der Nacht; das Neue Testament hingegen mit dem Tage verglichen; darnach richtet sich auch die Dauer des Fastens in beyden. Außerdem ist es schon Büßung genug für die Fastenden, daß sie erst drey Stunden nach der gewöhnlichen Mahlzeit essen dürfen. **Die unmäßige Eßsucht** (gula) hat fünf Gattungen, und eben so viele Töchter, nemlich unvernünftige Freude, leichtfertige Reden, Unsauberkeit, Plaudern, und ein stumpfes Gemüth. Allen ist zwar die **Nüchternheit** nothwendig; vorzüglich aber jungen Leuten, Weibern, Alten, Königen, Befehlshabern, und allen, die zum Clerus gehören. Freywillige **Trunkenheit** ist eine Todtsünde; eine unfreywillige aber entschuldigt die Sünde. **Die beständige Erhaltung der Jungfrauschaft** ist darum löblich, weil sie viel zur Betrachtung göttlicher Dinge beyträgt. **Die wollüstige Ueppigkeit** ist eine Hauptsünde, und hat folgende Töchter: Blindheit des Gemüths, Unbedachtsamkeit, Uebereilung, Unbeständigkeit, Eigenliebe, Haß Gottes, Zuneigung gegen die Welt, und Entsetzen oder Verzweifeln gegen die zukünftige. Ihre Gattungen werden sorgfältig durchgegangen. **Der Zorn**, welcher nach einer ungerechten Rache trachtet, ist eine Todtsünde; doch sind Neid, Haß und sündliche Begierde schwerere Sünden. Daß **Aristoteles** die Gattungen **des Zorns** richtig angegeben habe, beweiset **Thomas** gegen Einwürfe; so wie er auch zwölf Grade **der Demuth** nach dem heil. **Benedikt** bestimmt,

und nach Anleitung Gregors des Großen dem Stolze vier Gattungen beylegt. Da der letztere die allererſte und auch die größte aller Sünden ſeyn ſoll: ſo handelt auch Thomas hier von der Sünde des erſten Menſchen, ſeinen Strafen und ſeiner Verſuchung. Er zeigt, welcher Unterſchied zwiſchen ſtudioſitas, Betriebſamkeit des Geiſtes, oder Begierde nach Erkenntniß und Würkſamkeit, und curioſitas, unordentlicher Neubegierde, oder Trieb zu unnützen Kenntniſſen, auch wohl in einer ſchädlichen Abſicht, ſey. Die Beſcheidenheit führt ihn auch zu den äußerlichen Bewegungen des Körpers, Spielen und Scherzen, um zu unterſuchen, wie weit etwas Sündliches in denſelben ſey; und in eben dieſer Rückſicht bleibt er auch bey dem weiblichen Putze und Schmucke ſtehen. Am Ende thut er kurz dar, daß es ſchicklich geweſen ſey, auch in den zehn Geboten die Mäßigkeit anzubefehlen; welches hauptſächlich durch das Verbot des Ehebruchs, bis auf ſeinen innern Sitz geſchehen ſey.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Nachdem Thomas auf dieſe Art alle Tugenden und Laſter erklärt hat, welche zu jedem Zuſtande der Menſchen gehören: ſo geht er zu denen über, (Quaeſt. CLXXI. p. 291. ſq.) welche einige Menſchen beſonders angehen. Er findet hier, in Anſehung der Fertigkeit und der Handlungen der vernünftigen Seele, einen dreyfachen Unterſchied. Erſtlich, nach den verſchiedenen umſonſt ertheilten göttlichen Gnaden; zweytens, nach den verſchiedenen Lebensarten, der thätigen und anſchaulichen; drittens, nach der Verſchiedenheit der Stände und Aemter unter den Menſchen. Die göttlichen Gnaden theilt der Verfaſſer in ſolche ab, welche Erkenntniß, Rede und Würkung betreffen. Die erſte dieſer

J. n. C. G. 1073 bis 1305.

ser Gattungen begreift er unter dem Nahmen der prophetischen Gnade. (prophetia.) Sie ist, sagt er, keine Fertigkeit; sondern ein Licht, das den Propheten nach Art eines vorübergehenden Leidens oder Eindrucks, geschenkt wurde. Was ihnen durch den prophetischen Geist bekannt war, hatte die vollkommenste Gewißheit; was sie aber durch den Instinkt erkannten, davon wußten sie nicht gewiß, aus welcher Quelle es komme. Die prophetische Offenbarung wird von den Engeln überbracht; diese Gabe kann gewissermaassen auch mit übeln Sitten bestehen. Die Propheten der Teufel sagen bisweilen auch etwas Wahres; welches aber von dem heil. Geiste herkommt. Nicht alles, was der heil. Geist durch die Propheten lehrt oder ankündigt, wird von diesen auch erkannt. Die prophetische Gabe hat drey Gattungen: der Vorherbestimmung, des Vorherwissens und der Drohung Gottes. In den Seeligen giebt es keine solche Gabe mehr. Auch über die Entzückung (raptus) werden mehrere Fragen erörtert; zum Beyspiel, ob die Seele des Menschen zu göttlichen Dingen fortgerissen werde? ob Paulus in seiner Entzückung das Wesen Gottes gesehen, und deßwegen den Gebrauch seiner Sinnen verloren habe? welches beydes bejahet wird; und dergleichen mehr. Die ersten Schüler Christi erhielten die Gabe, alle Sprachen zu reden. Oefters ist auch den Menschen vom heil. Geiste die Gabe ertheilt worden, andere mit vorzüglichem Nachdrucke in der Religion zu unterrichten und zu ermahnen. Zur Bestätigung der Religionslehren war auch die Wundergabe nöthig: und in dieser Absicht können sie auch böse Menschen besitzen; nicht aber zur Bestätigung der Heiligkeit dessen, der sie ausübt.

Betrachtet man ferner mit Thomas von Aquino die Tugenden nach dem verschiedenen Leben der Men-

Menſchen: ſo entſtehen zuerſt acht Fragen über das anſchauliche Leben. (vita contemplativa.) Aus der Unterſuchung derſelben folgt, daß dieſe Lebensart im Verſtande, nicht in einer Leidenſchaft, ihren Sitz habe; daß die moraliſchen Tugenden nicht weſentlich, ſondern nur als vorbereitende Anlage, (diſpoſitive) zu derſelben gehören; daß ſie zwar nur durch Eine Handlung vollbracht werde; daß man aber durch verſchiedene Werke des Gemüths, wie Hören, Leſen, Gebet, Nachdenken, Betrachtung, Gedanken, und ſo weiter, zu derſelben hinaufſteige; und daß die Würkung des Anſchauens mit Recht vom Areopagitiſchen Dionyſius in drey Bewegungen der Seele abgetheilt werde: circularem, da alle Würkungen der Seele zum einfachen Anſchauen der göttlichen Wahrheit zurückgeführt werden; rectum, durch welchen ſie von den äußerlichen Sinnlichkeiten zu den verſtandesmäßigen Gegenſtänden erhoben wird; und obliquum, da ſie ſich zum Vernünfteln der göttlichen Erleuchtungen bedient. Zum thätigen Leben werden alle moraliſche Tugengen, auch die Klugheit, und die Geſchicklichkeit, andere zu belehren, gerechnet. Obgleich unſer jetziger Zuſtand das thätige Leben nothwendiger macht; ſo iſt doch das beſchauliche an ſich vorzüglicher und verdienſtlicher. Unterdeſſen kann es doch geſchehen, daß jemand im erſtern ſich mehr Verdienſt erwerbe, als ein anderer im letztern. Das thätige Leben hindert zwar das Anſchauliche durch äußerliche Handlungen; iſt aber demſelben auch durch die Leitung der Gemüthsbewegungen behülflich. J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Wenn Thomas endlich die Tugenden erklärt, welche den verſchiedenen Ständen der Menſchen eigen ſind: (Quaeſt. CLXXXIII. p. 313 — 341.) ſo läuft in der That alles, was er darüber ſagt,

nur

auf die kirchlichen Stände hinaus. Nachdem er
J. n. gezeigt hat, ein Stand beziehe sich eigentlich auf Frey-
C. G. heit oder Knechtschaft, im Geistlichen und im Bürger-
1073 lichen: beweiset er sogleich, daß es in der Kirche Got-
bis tes verschiedene Aemter und Stände geben müsse, und
1303. daß sich der Stand der geistlichen Freyheit oder Knecht-
schaft nach Anfängern, Fortschreitenden und Vollkom-
menen abtheilen lasse. Die Untersuchung des Stan-
des der Vollkommenen im Allgemeinen veran-
laßt ihn zu mehrern Fragen, deren Schlüsse unter an-
dern diese sind, daß man die Vollkommenheit des
christlichen Lebens nach der Liebe beurtheilen müsse; daß
man zwar in diesem Leben zu keiner unbedingten Voll-
kommenheit in derselben; aber doch zu einer solchen ge-
langen könne, um alles, was der Liebe zuwider ist, zu
verwerfen und zu verabscheuen; daß die Vollkommen-
heit der Liebe aus Geboten; aber auch, wie in Werk-
zeugen, aus Rathschlägen bestehe; daß einige vollkom-
men seyn können, ohne sich im Stande der Vollkom-
menheit (das heißt, im geistlichen) zu befinden; und so
auch im Gegentheil; daß Mönche und Prälaten (un-
ter diesen aber nur die Bischöfe) in sofern im Stande
der Vollkommenheit sind, weil sie auf diese loßgehen;
daß der Stand der Bischöfe vollkommener sey, als der-
jenige, worinne die Mönche leben, weil dieses ein leiden-
der, jener ein thätiger ist; ja daß selbst der Stand der
Priester und Archidiakonen, zwar nicht an Güte; aber
doch wegen der Schwierigkeiten der Seelsorge, weit
vollkommener als der Mönchsstand sey. Sodann be-
schäfftigt ihn der Stand der Bischöfe. Er erklärt
es hier unter andern vor Sünde, das von einem Obern
angetragene Bisthum hartnäckig zu verweigern; ein
dazu Erwählter braucht, nach seiner Meinung, nicht
schlechterdings besser als andere Menschen zu seyn;
wohl aber muß er eine vorzügliche Tüchtigkeit zur

Seel-

Seelsorge besitzen; wenn das Heil seiner Gemeine es nicht verbietet, kann ein Bischof dieselbe, wegen einer körperlichen Verfolgung, allerdings verlassen; und dergleichen mehr. Noch länger verweilt er sich bey dem Mönchsstande: und hier kann man es ziemlich voraussagen, was ein Dominikaner über die Vorzüge, Rechte, Gelübde, Pflichten und die ganze Verfassung jenes Standes gelehrt haben werde. Mehrere seiner Lehrsätze dieses Inhalts sind auch bereits an einem andern Orte (Th. XXVII. S. 468—473.) umständlich dargelegt worden. J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Jetzt kehrt Thomas im dritten Hauptheile seines Werks zu der christlichen Glaubenslehre zurück, von welcher er darinne die Lehren von der Menschwerdung Christi, von den Sacramenten, von der Auferstehung, und den darauf folgenden Dingen, abhandelt. Die Lehre von Christo nimmt allein neun und funfzig Fragen mit ihren zahlreichen Artikeln, Gründen der Verneinung und Bejahung, auch Conclusionen, ein. (p. 1—123.) Die erste ist: ob es schicklich gewesen sey, daß Gott ein Mensch wurde? Es scheint nicht, heißt es, weil es am anständigsten war; daß er so blieb, wie er von Ewigkeit her gewesen war; weil Wesen, zwischen welchen ein unendlicher Abstand ist, nicht wohl mit einander vereinigt werden können; und so weiter. Allein, fährt Thomas fort, es war überaus schicklich, daß die unsichtbaren Eigenschaften Gottes durch sichtbare Dinge gezeigt wurden; Damascenus zeigt auch, daß durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes die Güte, Gerechtigkeit, Weisheit und Macht Gottes offenbart worden sind; und da die Natur Gottes das Wesen der Güte ist; diese aber sich gern andern mittheilt: so war es auch Gotte anständig, solches auf die höchste Art gegen die Geschöpfe zu thun. Aehnliche

J. n. C. 1073 bis 1303.

Fragen folgen nun in Menge; da man aber bereits hinlänglich weiß, nach welchen Gründen und Gegengründen ſie gewöhnlich von dem Verfaſſer zur Auflöſung geleitet werden: ſo iſt es genug, eine Anzahl dieſer Fragen, oder auch nur der Entſcheidungen, beyzubringen. Gott hätte gar wohl, ſagt **Thomas**, anders wieder herſtellen können, als durch die Menſchwerdung ſeines Sohnes; aber dieſe war nöthig, damit der Menſch deſto leichter und beſſer ſeine Seeligkeit erlangen möchte; wie **Auguſtinus** ſolches auf mancherley Art entwickelt hat. **Chriſtus iſt hauptſächlich zur Aufhebung der Erbſünde in die Welt gekommen.** Die Vereinigung des Menſchgewordenen Wortes iſt nicht in der Natur; ſondern in der Perſon, in hypoſtaſi et divino ſuppoſito, geſchehen. Die menſchliche Natur iſt mit dem Worte Gottes weder weſentlich, noch zufällig; ſondern auf eine mittlere Art, ſecundum ſubſiſtentiam ſeu hypoſtaſin, vereinigt worden. Dieſe Vereinigung iſt etwas Erſchaffenes; ein freyes Geſchenk Gottes; obgleich die heiligen Väter ſie gewiſſermaaßen durch ihr Verlangen und Bitten verdient haben. Die göttliche Natur war eigentlich die annehmende, und zwar abſtracta per intellectum ſuo modo divina apprehendentem, perſonalitate. Zwey oder drey göttliche Perſonen könnten wohl Eine menſchliche Natur an der Zahl; aber nicht eine menſchliche Perſon annehmen. Keine der göttlichen Perſonen konnte die menſchliche Natur ſchicklicher annehmen, als der Sohn. Er hat ſie aber weder abſtractam ab omnibus individuis, noch in omnibus individuis, angenommen. Nicht allein eine Seele überhaupt, ſondern auch Verſtand, hat er angenommen, und vermittelſt der Seele auch das Fleiſch. Er hatte Glaube, Hoffnung, und alle Gaben des heil. Geiſtes. Er iſt das Haupt der Kirche; doch hat er dieſes in der äußerlichen Regierung mit andern

dern gemein; das Haupt aller Christen, auch der Engel; so wie der Teufel alle Bösen regiert, und der Antichrist an Vollkommenheit der Bosheit ihr Oberhaupt ist. Außer der göttlichen und unerschaffenen Wissenschaft, hatte Christus auch eine eingegebene und eingegossene; ingleichen eine durch das natürliche Licht seines Verstandes erworbene. Jener Wissenschaft konnte er sich bedienen, ohne sich, wie wir, zu sinnlichen Erscheinungen (phantasmata) zu wenden; auch war sie nicht nach ihrer Erwerbung, sondern nur nach ihrem Gebrauche, eine scientia collativa sive discursiva. Wenn von ihm gesagt wird, daß er an Weisheit und Gnade zugenommen habe: so bedeutet dieses nicht so viel, daß er eine vollkommenere Fertigkeit der Wissenschaft erlangt; sondern daß er nach dem Wachsthum seines Alters Werke verrichtet habe, welche eine größere Wissenschaft und Gnade anzeigten. Da die Seele Christi ein Theil der menschlichen Natur ist: so ist es unmöglich, daß sie die Allmacht besitzen sollte; aber als ein Werkzeug des Wortes Gottes, hat sie allerdings den Lauf der Natur verändern können. Von körperlichen Mängeln hat Christus nur diejenigen angenommen, welche Folgen der ganzen in Sünde verfallenen Natur waren. Unwissenheit konnte bey ihm gar nicht seyn, weil die Fülle aller Wissenschaft in ihm wohnte. Furcht hatte er nur in Ansehung des bevorstehenden Uebels; nicht aber in Absicht auf die Ungewißheit des Ausgangs. Der Nahme, homo dominicus, schickt sich für Christum nicht; auch ist die Redensart: der Mensch ist Gott geworden, unrichtig. Die Eigenschaften der menschlichen Natur können von der göttlichen nicht in abstracto behauptet werden; man darf nicht sagen, indem man auf Christum verweiset: dieser Mensch hat angefangen zu seyn. Außer dem

S. n. C. G. 1073 bis 1303.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

göttlichen und menschlichen Willen, war in Christo auch ein Wille der Sinnlichkeit und ein Wille der Vernunft. Er war dem Vater nach Güte, Dienst und Gehorsam; ja sich selbst nach der menschlichen Natur unterworfen. Ob Christus für sich habe beten können? ob er zugleich Priester und Opfer gewesen sey? ein an Kindes Statt angenommener Sohn Gottes genannt werden könne? ob er prädestinirt sey? ob seine menschliche Natur eben sowohl als seine göttliche, angebetet werden müsse? sind einige andere solcher Fragen, mit denen diese Lehre angefüllt ist. Nach der Meinung des Verfassers gebührt dem Bilde Christi und seinem Kreuzesholze eben die Verehrung, die ihm selbst; seiner Mutter aber die Anbetung der hyperdulia. Was er von ihr und von der Empfängniß Christi gelehrt hat, (Quaest. XXVII—XXXIV. p. 55—70.) ist schon an einem andern Orte, (Th. XXVIII. S. 253. fg.) so weit Beyspiele davon nöthig waren, angezeigt worden. Bey der Geburt Christi wird es vor ketzerisch erklärt, Maria nicht die Mutter Gottes nennen zu wollen, indem dieser Ausdruck zwar nicht in der Schrift vorkomme; aber aus ihren Lehren folge. Doch soll nur Eine Sohnschaft (filiatio) in Christo seyn; auch soll ihn seine Mutter ohne alle Schmerzen gebohren haben. Ueber die Offenbarung des neugebohrnen Jesus werden allein acht Fragen aufgeworfen; unter andern diese: ob diejenigen schicklich gewählt worden sind, denen seine Geburt bekannt gemacht wurde? ob der Stern, den die morgenländischen Weisen sahen, einer von den himmlischen gewesen sey? (nein, antwortet Thomas mit den Kirchenvätern, es war ein neuerschaffener;) und ob diese Weisen anständig genug zu seiner Anbetung gekommen sind, da doch jeder König nur von seinen Unterthanen verehrt werden müsse, welches

ches sie nicht waren? Thomas frägt ferner, ob Christus habe beschnitten werden müssen, da doch dieses nur ein verbindliches Zeichen für die Israeliten gewesen sey? und ob ihm auch schicklich ein Nahme beygelegt worden sey, da er schon in den Schriften des Alten Bundes mehrere Nahmen bekommen habe? ob durch die Taufe Johannis eine Gnade mitgetheilt worden sey? ob die von ihm getauften noch einmal auf Christum haben getauft werden müssen? welches er bejaht; ob Christus in der gehörigen Zeit seines Lebens getauft worden sey? warum im Jordan? ob der heil. Geist schicklich in der Gestalt einer Taube auf ihn herabgekommen sey? ob diese Taube ein würkliches Thier gewesen sey? ob Christus nicht vielmehr ein einsames als ein gesellschaftliches Leben in der Welt hätte führen sollen? ob es schicklich gewesen sey, daß er, dessen Tugend so bekannt war, versucht wurde? warum er in der Wüsten, und nicht vielmehr, zum Beyspiel der Menschen, vor ihnen getauft worden sey? ob auch die Art und Ordnung recht schicklich gewesen sey, in welcher er versucht würde, indem er ja nicht gesündigt haben würde, wenn er zur Stillung seines Hungers Steine in Brodt verwandelt hätte? sechs anderer Einwendungen nicht zu gedenken; ob es anständig gewesen sey, daß Christus nur die Juden, nicht die Heyden belehrt habe? ob er seine Lehre nicht schriftlich hätte aufzeichnen sollen? ob er auch hätte Wunder thun sollen, da er doch die Juden tadelt, welche Zeichen verlangten, in der Schwachheit unter sie kam, und durch Wunder das Verdienst des Glaubens verringert wird? ob er durch seine Wunder seine Gottheit hinlänglich erwiesen habe, indem andere auch dergleichen Wunder, und noch größere verrichtet hätten? ob er nicht vielmehr in Rücksicht auf die Engel, als auf die Teufel, hätte Wunder thun sollen? ob es für ihn anständig gewesen

J. n. C. 1073 bis 1303.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

sey, verklärt zu werden, da doch kein wahrer Körper, sondern nur ein phantastischer, mehrere Gestalten annehme? ob nicht vielmehr alle Propheten und alle Schüler Christi Zeugen seiner Verklärung hätten abgeben sollen, als zwey verstorbene Propheten, und etliche Apostel? — und dergleichen mehr.

Das Leiden und die übrige Geschichte Jesu, nebst den damit verbundenen Lehren, geben auch zu vielen Fragweise vorgetragenen Erörterungen Gelegenheit. War es auch nothwendig? dieses ist die erste derselben, daß Christus zur Befreyung des menschlichen Geschlechts Leiden übernahm? Diese Befreyung kann ja nur von Gott kommen; und ihn trifft keine Nothwendigkeit; auch hat Christus freywillig, und für die Engel, deren Natur doch vortrefflicher ist, als die menschliche, gar nicht gelitten. Hier hilft sich Thomas besonders mit den verschiedenen Begriffen vom Nothwendigen nach dem Aristoteles. Er frägt weiter, ob eine andere Art menschlicher Befreyung möglich, auch schicklicher gewesen sey, als durch dieses Leiden? ob er durchaus am Kreuze habe sterben müssen? ob er alle Leiden der Menschen ertragen habe, und ob sein Schmerz größer gewesen sey, als jeder andere? welches beydes bejaht wird; ob er nach seiner ganzen Seele gelitten habe? ob diese ganz, oder nur der obere Theil der Vernunft in derselben, während des Leidens einen seeligen Genuß empfunden habe? ob Zeit und Ort, da er gelitten hat, die schicklichsten gewesen sind? ob es für ihn anständig gewesen sey, mit Räubern gekreuzigt zu werden? ob seine Gottheit gelitten habe? ob er von andern, oder von ihm selbst umgebracht worden sey? ob ihn Gott der Vater zum Leiden hingegeben habe? ob ihn seine Verfolger erkannt haben? Wichtiger scheinen die folgenden Fragen über die

Wir-

Würkungen des Leidens Christi zu werden. Hat er uns durch dasselbe die Seeligkeit verdient? Es scheint nicht, weil die Grundursachen der Leiden nicht in uns liegen; weil er schon seit seiner Empfängniß sich und uns alles Nöthige verdient hat, und weil auch in Leiden seine Liebe, diese Wurzel des Verdienstes, nicht vermehrt worden ist. Allein es war ihm, als dem Haupte der Kirche, die Gnade ertheilt worden, damit sie in die Glieder derselben überfließen möchte. Hat sein Leiden durch eine Art von Genugthuung von einem Opfer und von einer Erlösung (oder Loskaufung) gewürkt? Allerdings; obgleich auch hier mancherley Bedenklichkeiten dawider vorgebracht werden; zum Beyspiel, daß die Menschen, welche nie aufgehört hatten, Gottes zu seyn, auch nicht losgekauft zu werden brauchten; daß, nach Augustins Behauptung, der Teufel durch Gerechtigkeit von Christo überwunden, mithin ihm die Menschen, deren er sich durch Betrug bemächtigt hatte, entrissen, nicht aber von ihm losgekauft werden mußten; ingleichen, weil Christus das Lösegeld für uns nicht dem Teufel, der uns gefangen hielt, bezahlt hat. Hierauf wird erst besonders gezeigt, daß die Würkung des Leidens Christi in der Befreyung von der Sünde, von der Gewalt des Teufels, und von der verschuldeten Strafe, in der Versöhnung mit Gott, und in der Eröffnung der Thüre des Himmels bestanden haben. Auch hier wird Augustins Vorstellungsart angenommen: da der Teufel Christum, der den Tod nicht verdient hätte, umbrachte: so mußte er auch die Schuldner loßlassen, die an den unschuldig Getödteten glaubten. Bey dem Tode Christi frägt Thomas zuvörderst, ob es auch schicklich gewesen sey, daß Christus gestorben ist? und antwortet, es mußte deswegen geschehen, damit er für die Sünden aller Menschen genug thun; die Wahr-

F. n. C. G. 1073 bis 1303.

heit der angenommenen menschlichen Natur darthun, und uns von der Furcht des Todes befreyen möchte. War in seinem Tode die Gottheit vom Fleische, oder von der Seele, getrennt? Keineswegs. War er in den drey Tagen seines Todes ein Mensch? Es wäre ketzerisch, dieses zu behaupten. War der Leib Christi im Leben und im Tode an der Zahl einer und eben derselbe? implicite zwar; aber nicht totaliter. Sein Begräbniß veranlaßt zu fragen; ob es auch schicklich gewesen sey, daß Christus begraben wurde? da dieses doch nichts zum Heil der Menschen beygetragen hat, und Gott unmöglich begraben werden kann. Ist er auch auf eine anständige Art begraben worden? sein Tod war ja äußerst verächtlich; also hätte auch sein Begräbniß nicht Ehrenvoll seyn sollen; einige Umstände desselben enthalten gar keine Belehrung für uns. Hätte nicht sein Leib im Grabe verwesen sollen; da er uns doch in allem Uebrigen gleich gewesen ist.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Um seine Höllenfahrt zu erklären, werden auch vorläufig die Bedenklichkeiten gegen das Schickliche derselben geprüft. Seine Seele sollte ja zu keinem Bösen herabfahren; zum Heil der Menschen scheint sie nicht nöthig gewesen zu seyn, weil er bereits alles zur Erwerbung desselben vollbracht hatte; auch war seine Seele durch den Tod vom Körper getrennt; er hätte also bloß nach derselben zur Hölle abfahren müssen, welches sich, da sie unkörperlich, mithin, nach dem Aristoteles, keiner örtlichen Bewegung fähig ist, nicht wohl denken läßt. Doch im Symbolum wird seiner Höllenfahrt ausdrücklich gedacht; und Paulus hat sie ebenfalls (Epheſ. C. IV. v. 10.) gelehrt; auch hat sie zu unserer Befreyung aus der Hölle gehört. Darauf folgen nun die Fragen: ob Christus in die Hölle der Verdammten hinabgestiegen sey?

(nach

(nach seiner Würkung, ist die Antwort, in jeden Ort der Hölle, weil er die **Verdammten** von ihrem Unglauben und ihrer Bosheit überwies; nach seiner substantiellen Gegenwart aber nur in den unterirdischen Ort, wo sich die Gerechten aufhielten, indem er den **im Feuer Befindlichen** Hoffnung zur Erlangung der Herrlichkeit machte; **den heiligen Vätern** aber, welche bloß um der Erbsünde Willen daselbst aufbehalten wurden, das Licht der ewigen Herrlichkeit eingoß;) ob er ganz in der Hölle gewesen sey? und ob er sich eine Zeitlang darinne aufgehalten habe? Die Väter hat er aus derselben, wie **Thomas** meint, befreyet; aber keine von den Verdammten, auch die mit der Erbsünde gestorbenen Kinder nicht, weil beyde den Glauben an ihn mit Liebe nicht gehabt haben. Die Lehre von **der Auferstehung Christi** eröffnet er auch mit dem Zweifel, ob sie nöthig gewesen sey? weil doch **Damascenus** lehre, daß die Auferstehung ein zweytes Aufstehen des Aufgelöseten und Gefallenen sey; **Christus** aber durch die Sünde nicht gefallen, und sein Körper nicht aufgelöset worden ist; weil auch der Aufstehende zu etwas Höherm befördert wird; der Leib **Christi** aber immer mit der Gottheit vereinigt geblieben ist; weil endlich sein Leiden schon hinlängliche Würkung für unsere Seeligkeit gethan hat. Unter den folgenden Fragen sind diese: ob es schicklich gewesen sey, daß **Christus** am dritten Tage auferstand? (da doch die Glieder Aehnlichkeit mit dem Haupte haben müßten, und wir nicht am dritten Tage auferstanden; ja eigentlich **Christus** an seinem Todestage hätte auferstehen müssen, weil **Petrus** versichert, der Tod habe ihn nicht zurückhalten können;) ob er der Erste unter allen Auferstandenen, und die Ursache seiner Auferstehung gewesen sey? ob er nach derselben einen wahren und ganzen Leib gehabt habe? ob sie jedermann

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

J. n. C. G. 1073 bis 1803.

habe bekannt gemacht werden müssen? ob Christus nach derselben lange mit seinen Schülern habe umgehen, und sie durch Gründe habe erweisen müssen? und ob diese Gründe hinlänglich gewesen sind? Das letztere wird dadurch zweifelhaft, weil er seinen Jüngern nach der Auferstehung nichts gezeigt hat, was nicht auch Engel gezeigt hatten; oder hätten zeigen können; weil die Evangelisten in dem, was sie von den Engeln, als Zeugen dieser Auferstehung angeben, weit von einander abgehen; und dergleichen mehr. Hierauf werden meistentheils Beantwortungen der Kirchenväter angebracht; auch wird die allgemeine Bemerkung vorangeschickt, daß, wenn nicht jeder Beweisgrund für sich überzeugend seyn sollte, sie es doch alle zusammen genommen wären. Noch wird gezeigt, daß die Auferstehung Christi die Ursache sey, warum unsere Körper und Seelen auferstünden. Auch bey der Himmelfahrt Christi wird zuerst das Schickliche derselben (conveniens) erörtert; darauf aber gefragt, ob sie nach seiner göttlichen Natur, und aus seiner eigenen Kraft, erfolgt sey? ob er über alle Himmel, und sein Leib über alle geistliche Geschöpfe hinaufgefahren, und ob seine Himmelfahrt die Ursache unsers Heils sey? Diese ganze Lehre schließt sich mit dem Sitzen Christi zur Rechten Gottes, und mit seiner richterlichen Gewalt. Ob ihm jenes Sitzen als Gotte, oder als Menschen, und ob es ihm allein zukomme? sind hier, nach der Schicklichkeit der Sache, die einzigen Fragen; und über seine richterliche Gewalt wird gefragt, ob sie ihm in der Gottheit eigen sey? ihm als Menschen zugehöre? von ihm verdient worden sey? sich auf alle menschliche Angelegenheiten erstrecke? ausser diesem Leben noch in der Zukunft ausgeübt werden soll? und auch die Engel treffe?

Von

Von der sechszigsten Frage dieses Zweyten Hauptheils bis zur neun und achtzigsten, handelt nunmehr Thomas von Aquino die Lehre von den Sacramenten ab, ohne doch mehrere, als Taufe, Firmelung und Abendmahl, auch einige Fragen über die Buße durchzugehen. (pag. 123 — 208.) Allgemeine Fragen machen den Anfang: ob ein Sacrament unter die Zeichen gehöre? ob jedes Zeichen einer heiligen Sache ein Sacrament sey? ob ein Sacrament das Zeichen einer einzigen Sache sey? ob bestimmte Dinge und Worte zu demselben gehören? und ob man zu diesen Worten etwas hinzusetzen dürfe? alles mit beantworteten Zweifeln und Gegengründen durchgeführt. Auf gleiche Art erweiset Thomas, daß dem Menschen, nach seiner Versündigung, im alten und neuen Gesetze Sacramente zu seinem Heil nöthig gewesen sind; daß ihre Hauptwürkung Gnade sey; daß diese sacramentliche Gnade etwas zu der Gnade der Tugenden und Gaben des heil. Geistes hinzusetze; daß die Sacramente des neuen Gesetzes alle ihre Kraft von dem Leiden Christi haben; daß eben deßwegen in den Sacramenten des alten Gesetzes keine Kraft zur Ertheilung der rechtfertigenden Gnade gewesen sey; sondern bloß den Glauben bedeutet haben, der damals rechtfertigte; daß durch die christlichen Sacramente der Seele ein unterscheidendes Zeichen (character) eingeprägt werde: eine geistliche Gewalt, der eigentlich der Charakter Christi ist, die Gläubigen ihm ähnlich macht, und unauslöschlich in der Seele bleibt; daß aber dieses eigentlich nur durch die Taufe, die Firmelung und die Weihung geschehe; daß zwar Gott dieses hauptsächlich, aber durch den Dienst der Menschen, würke; daß Christus, als Mensch, die Gewalt des Hauptdieners gehabt habe, und wiederum seinen Dienern eine solche

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Fülle

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Fülle der Gnade ertheilen konnte, daß ihr Verdienst die Würkung der Sacramente hervorbrachte; daß diese, auf die Anrufung ihrer Nahmen, geheiligt wurden; ja daß sie die Sacramente einsetzen, und ohne ihre Gebräuche die Würkung derselben bloß durch ein Gebot mittheilen können. Gute und böse Diener der Kirche können, wie **Thomas** behauptet, die Sacramente auf gleiche Art verwalten; aber die Absicht (intentio) muß wenigstens bey denselben vorhanden seyn, und das Wesentliche des Sacraments beobachtet werden; doch wenn die böse Absicht nur auf dasjenige gerichtet ist, was auf das Sacrament folgt: so leidet die Wahrheit desselben nichts.

Sieben Sacramente waren zwar, wie man in der Geschichte dieser Lehre gelesen hat, (Th. XXVIII. S. 46. fg.) schon seit **Lombards** Zeiten allgemein in der abendländischen Kirche angenommen worden; aber ohne eine Ursache von dieser bestimmten Zahl anzugeben. **Alexander von Hales** fand dieselbe (oben S. 40.) in sieben geistlichen Krankheiten des Menschen. Der heil. **Thomas** hingegen gieng auch hier etwas seinen eigenen Weg; doch nicht ohne **Alexander von Hales** zum Vorgänger zu haben. (Quaest. LXV. p. 135. sq.) Erstlich droht sein gewöhnliches: Es scheint, daß nicht sieben Sacramente seyn sollten: und dieses aus acht Gründen. Zum Beyspiel: Die Sacramente haben ihre Würkung von dem Leiden **Christi**; dieses war aber nur Eines; also sollte auch nur Ein Sacrament seyn; ferner: sie sind gegen die sündlichen Mängel bestimmt, deren es nur zwey giebt: Strafe und Schuld; mithin sollten auch nur zwey Sacramente seyn. Ja aus der Voraussetzung, daß es drey Arten von Sünden gebe, die Erbsünde, die Todtsünde und die erläßliche, darunter die erste an der Taufe,

Taufe, die zweyte an der Buße ein Gegenmittel habe, folgert er sogar den Einwurf, daß auch gegen die dritte ein achtes Sacrament vorhanden seyn sollte. Dagegen aber beweiset Thomas, daß nach der zweyfachen Absicht, in welcher die Sacramente gestiftet worden sind, die Menschen in der Verehrung Gottes nach den Vorschriften des christlichen Lebens zu vervollkommen, und ihnen ein Hülfsmittel wider die sündlichen Mängel zu verschaffen, sehr schicklich sieben derselben angenommen werden. Nemlich das geistliche Leben einige Aehnlichkeit mit dem leiblichen hat, und in diesem die Vollkommenheit auf eine zweyfache Art befördert wird: in Absicht auf die Person eines Menschen, und in Ansehung der ganzen gesellschaftlichen Gemeinheit, in welcher er lebt; das erstere aber wiederum theils durch eine gewisse Vollkommenheit des Lebens, wozu Geburt, Wachsthum und Nahrung gehören, theils durch Wegräumung der Hindernisse des Lebens geschieht: so läßt sich alles dieses auch leicht auf das geistliche Leben anwenden. Der Anfang oder die Geburt desselben ist die Taufe; Wachsthum erhält es durch die Firmelung, und Nahrung durch das heil. Abendmahl. Die geistlichen Krankheiten, oder die Sünden, werden durch die Buße getilgt, und die Wiederherstellung der geistlichen Gesundheit wird durch die letzte Oelung bewürkt, welche die Ueberbleibsale der Sünden weggeschafft, und zur künftigen Herrlichkeit bereit macht. Im Verhältnisse gegen die ganze Gesellschaft wird der Mensch sowohl durch die Macht der Regierung über die Menge, und die Ausübung öffentlicher Handlungen, vervollkommt: und diese empfängt er durch die Weihung; als durch die Fortpflanzung, welche vermittelst der Ehe erfolgt. Aber auch nach

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

der

J. n. C. G. 1073 bis 1503.

der zweyten Absicht der Sacramente, wider die Sünde zu dienen, läßt sich zeigen, warum ihrer sieben sind. Denn die Taufe ist wider den Mangel an geistlichem Leben; die Firmelung wider die Schwäche des Gemüths in den Neugebohrnen; das Abendmahl wider die Geneigtheit zu sündigen; die Buße wider die würklichen Sünden nach der Taufe; die letzte Oelung wider den Ueberrest von Sünden, welche durch die Buße nicht hinlänglich gehoben waren; die Weihung wider die Ausschweifungen der Menge, und die Ehe wider die persönliche Begierde, geordnet worden. Unter allen diesen Sacramenten ist das Abendmahl das vornehmste, weil Christus nach seiner Substanz darinne enthalten ist, und weil alle andere darauf, als auf ihren Endzweck, eingerichtet sind. Drey sind zur Seeligkeit nothwendig: die Taufe, schlechterdings; die Buße für denjenigen, der eine Todtsünde begangen hat, und die Priesterweihe für die Kirche; die übrigen sind nur in sofern nothwendig, als durch sie die Seeligkeit bequemer gewürkt wird.

Unter den Fragen und Meinungen, welche des heil. Thomas Vortrag der Lehre von der Taufe ausmachen, können folgende als die merkwürdigern angesehen werden. Das Sacrament allein ist in der Taufe die äußerliche Abwaschung des Körpers, unter der vorgeschriebenen Formel; die Sache allein ist dabey die Rechtfertigung des Menschen; Sache aber und Sacrament zugleich sind der Taufcharakter; oder die durch das äußerliche Abwaschen bezeichnete Sache. Es darf nicht bloß im Nahmen Christi getauft werden, wenn die Taufe vollständig seyn soll. Das Eintauchen ist zwar sicherer, und hat auch den gewöhnlichen Gebrauch für sich; doch kann auch die Taufe, um gewisser Umstände Willen, durch Besprü-

zen oder Begießen vollzogen werden; nur daß es dreymal geschehe. Es scheint zwar, daß die Taufe wiederholt werden könne, weil immer neue Sünden begangen werden, zu deren Abwaschung sie bestimmt ist; auch ist das Abendmahl ein vollkommeneres Sacrament als die Taufe; und wird doch wiederholt; anderer solcher Zweifelsgründe nicht zugedenken. Allein da die Taufe eine geistliche Wiedergeburt ist; ein Mensch aber nur einmal gebohren werden kann; da wir ferner auf den Tod Christi getauft werden, und Christus nur einmal gestorben ist; da auch die Taufe einen unauslöschlichen Charakter einprägt; und da sie endlich wider die Erbsünde hauptsächlich ertheilt wird; diese aber sich nicht erneuert: so darf sie auch nicht wiederholt werden. Ob es dreyerley Taufe gebe, des Wassers, des Bluts, und des heil. Geistes, wie die Glosse über Hebr. C. VI. v. 2., wo von mehrern Taufen die Rede ist, behauptet, könnte darum zweifelhaft scheinen, weil der Apostel (Ephes. C. IV. v. 5.) Einen Glauben und Eine Taufe nennt; auch die Wassertaufe allein ein eigentliches Sacrament ist, und Damascenus noch mehr als drey Taufen angiebt. Da aber die Wassertaufe ihre Kraft vom Leiden Christi und von der Gnade des heil. Geistes hat: so kann diese Kraft auch dadurch erreicht werden, daß man Christo, durch Leiden um seinetwillen, ähnlich wird; ingleichen, daß das Herz durch den heil. Geist zum Glauben, zur Liebe Gottes, und zur Buße für die Sünden, bewogen wird; daher dieses auch die Bußtaufe heißt. Die Bluttaufe ist in Ansehung der sacramentlichen Würkung die vorzüglichste, weil sie aus der feurigsten Liebe entspringt. Für den Diakonus gehört eigentlich das Taufen nicht; er soll nur dabey dem Priester Dienste leisten; doch im Nothfall kann er es eben sowohl als Laien, sogar ungetaufte, verrichten.

F. n. C. G. 1073 bis 1303.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

ten. Es können auch mehrere Einen taufen. So wie das neugebohrne Kind einer Amme und eines Erziehers bedarf: so ist auch bey dieser Geburt ein Taufpathe erforderlich, der den Täufling aufnehme, schütze, und in der Gottesverehrung, wenn solches nöthig ist, unterrichte. Wenn jemand getauft zu werden wünscht; der Tod kömmt ihm aber darinne zuvor: so kann er auch **ohne Taufe seelig werden.** Sünder, die den Vorsatz haben, es zu bleiben, dürfen nicht getauft werden; doch darf der Sünder bey der Taufe seine Sünden nicht dem Priester; sondern nur Gotte bekennen. **Der Glaube** ist bey derselben nur um der zu empfangenden **Gnade** Willen; nicht aber wegen **des Taufcharakters**, nöthig. **Kinder der Juden oder anderer Ungläubigen** darf man nicht wider den Willen ihrer Eltern taufen; auch **kein Kind im Mutterleibe.** Die Taufe befreyet von allen Sünden, und von den schuldigen Strafen derselben; doch hebt sie die Strafen dieses Lebens nicht vor der Auferstehung auf, damit die **Christo**, ihrem Haupte, einverleibten Glieder, wie er, in dieser Welt leiden, streiten, und den Sieg erkämpfen mögen; auch niemand sich um seines leidenlosen Lebens Willen; sondern wegen der ewigen Herrlichkeit, taufen lasse. Auch Kinder erlangen von **Christo** den Einfluß der Gnade und Tugend durch die Taufe; sie bringt bey allen einerley neues geistliches Leben hervor; ihre übrigen Würkungen aber sind, nach der Einrichtung der göttlichen Vorsehung, bey einigen größer, bey andern kleiner.

Hier nimmt auch **Thomas** Gelegenheit, einiges **von der Beschneidung** zu sagen. Sie war, nach seiner Meinung, **vorbereitend und vorbildlich auf die Taufe**, weil doch unser und der alten Väter Glaube einerley gewesen ist. Es scheint zwar, daß sie

wegen

wegen des damit verbundenen Glaubensbekenntnisses, das den Menschen gleich nach der ersten Sünde zu ihrem Heil nothwendig war, schon damals hätte gestiftet werden sollen; allein **Abraham** bekam sie deßwegen, weil er zuerst die Verheißung von der Geburt **Christi** empfangen und sich von den Ungläubigen getrennt hat. Weiter scheint es auch, daß **das Zeichen der Beschneidung** nicht am Zeugungsgliede; sondern am Kopfe hätte angebracht werden sollen, weil der Glaube, dessen Bekenntniß die Beschneidung vorstellt, seinen Sitz im Kopfe hat. Allein es gebührte bloß der Weisheit Gottes, dieses Zeichen zu bestimmen; und da die Beschneidung den Glauben **Abrahams**, daß **Christus** aus seinem Saamen gebohren werden würde, anzeigte; da es ein Hülfsmittel wider die Erbsünde war, welche durch die Zeugung fortgepflanzt wird; da sie endlich zur Verminderung der fleischlichen Lust bestimmt war, welche jenes Glied belebt: so war dieses Zeichen sehr schicklich gewählt. **Die Gnade** wurde nicht durch die Kraft der Beschneidung; sondern aus dem Glauben ertheilt; in der Taufe aber wird sie durch die Kraft des **Sacraments** erlangt. Noch bemerkt **Thomas**, daß Religionsunterricht und **Exorcismus** vor der Taufe hergehen müssen; wenn gleich jener bey Kindern einstweilen mit dem Glaubensbekenntnisse bey andern vorausgesetzt werde. **Von dem Sacramente der Firmelung** lehrt er, daß der Mensch dadurch das vollkommene Alter und die Stärke des geistlichen Lebens erhalte; daß durch dasselbe ein gewisser Charakter von geistlicher Gewalt eingeprägt, und die angenehm machende Gnade ertheilt werde; daß derjenige, der es empfängt, als ein im geistlichen Streite begriffener Schwache und Knabe, von einem andern gehalten werden müsse; und was sonst hierüber den Gebräuchen seiner Kirche gemäß ist.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

J. n. C. G. 1073 bis 1309.

So ausführlich die hierauf folgende Abhandlung der Lehre vom Abendmahl ist; (Quaest. LXXIII – LXXXIII. p. 159–195.) so ist doch nach demjenigen, was bereits in der Religionsgeschichte dieser Zeiten, aus derselben angeführt worden ist, wovon man oben (S. 71.) die Stellen genannt finden kann, nur eine Nachlese daraus für den gegenwärtigen Platz übrig; zumal da in derselben vieles vorkömmt, was Thomas von Aquino mit den übrigen Scholastikern gemein hat. Er beweiset also, daß dieses Sacrament, zwar nicht quoad realem perceptionem; aber doch ex parte rei, quae est unitas corporis mystici, zur Seeligkeit nöthig sey; daß es zum Andenken des Leidens Christi ein Opfer genannt werde; daß unter vielen andern Vorbildern desselben, das Osterlamm das vornehmste sey; daß die Quantität seiner Bestandtheile nicht bestimmt sey; daß Weizenbrodt als ein gemeines und sehr stärkendes Nahrungsmittel sich zur Materie desselben am besten schicke; daß es zwar auch, nach der Gewohnheit einiger Gemeinen, mit gesäuertem Brodte begangen werden könne; daß aber ungesäuertes deßwegen vorzuziehen sey, weil es Christus darinne gestiftet habe, und weil dasselbe die Aufrichtigkeit der Gläubigen bedeute; endlich, daß die Zumischung des Wassers zu dem Weine nicht durchaus nothwendig sey. Nachdem er die Brodtverwandlung erörtert hat: sucht er die Art, wie Christus im Abendmahl ist, genau zu erklären. (Quaest. LXXVI. p. 167—170.) Er ist ganz darinne, behauptet Thomas; und zwar in jedem der beyden Bestandtheile; noch bestimmter: tota quantitas dimensiva corporis Christi est in hoc Sacramento; non ex vi Sacramenti; sed ex vi realis concomitantiae; aber sein Leib ist eben deßwegen darinne nicht örtlich; unbeweglich zwar an sich; aber zufälliger Weise auch beweglich; er kann im Sacramente

mente mit körperlichen Augen nicht gesehen werden; und wenn auch durch ein Wunder ein Knabe oder Fleisch darinne erscheint, um die Wahrheit des Leibes Christi zu zeigen; so ist doch der wahre Leib Christi in demselben enthalten. Aeußerst spitzfindig ist die Untersuchung, (Quaest LXXVII. p. 170. sq.) was mit den im Abendmahl übrigbleibenden Accidentien des Brodtes und Weins vorgehe? ob sie einen äußerlichen Körper verändern können? ob aus ihnen etwas erzeugt werden könne? ob sie zu nähren im Stande seyen? und dergleichen mehr. Form, Würkungen und Gebrauch des Abendmahls, nehmen auch einen nicht geringen Raum von Fragen ein, worunter folgende zum Beyspiel dienen können: ob es, außer den Menschen, auch die Engel geistlich genießen können? ob ein Sünder, der den Leib Christi nimmt, sacramentlich sündige? ob der Priester einem Sünder, der darum bittet, denselben verweigern müsse? ob nächtliche Befleckung oder vorher genommene Speise am Genusse dieses Sacraments hindere? und ob es Wahnwitzige empfangen dürfen? Sonderbar genug ist die folgende Frage? (Quaest. LXXXI. p. 185. sq.) wie sich Christus dieses Sacraments bedient habe? und die Antwort ist es nicht weniger. Hat er selbst seinen Leib und sein Blut genommen? Die Schrift sagt zwar nichts davon; auch kann nichts in sich selbst seyn, außer etwan in Ansehung seiner Theile; es scheint also unmöglich zu seyn, daß, da das Gegessene und Getrunkene im Genießenden ist, Christus dieses Sacrament genossen habe; zumal da ihm der geistliche Genuß nicht zukam, mithin auch der sacramentliche nicht. Aber da er gewohnt war, seine Stiftungen zuerst selbst zu beobachten: so muß man es auch glauben; es konnte, nach der Art seiner Gegenwart, in diesem Sacramente, der ganze Christus in seinen

J. n. C. G. 1073 bis 1309.

Händen und in seinem Munde seyn; und wenn dieses
J. n. C. G. 1073 bis 1303. Sacrament während seines Todes aufbehalten worden wäre; so würde er auch darinne gestorben seyn. Ueber die **Priester, welche es verwalten,** und ihre Eigenschaften, werden auch mehrere Fragen aufgeworfen. Selbst ketzerische, schismatische und excommunicirte können es weihen; ob sie gleich solches nicht ohne eine Todtsünde thun; diejenigen aber, die es von solchen Priestern nehmen; oder ihre Messe anhören, werden dadurch Theilnehmer ihrer Sünden. Ein Priester ist wenigstens an jedem Festtage schuldig, das Abendmahl zu genießen. **Augustins** Behauptung, **daß Christus im Abendmahl geopfert werde,** wird damit vertheidigt, weil nicht allein dasselbe ein Bild seines Leidens, mithin seiner Aufopferung sey; sondern, weil wir auch durch dasselbe die Früchte seines Leidens genießen. Für und wider **die Cärimonien des Abendmahls,** und noch mehr **der Messe,** kommen zuletzt noch mehrere Gründe und Zweifel vor. Gebräuche des Alten Testaments, heißt es, wie Händewaschen und Räuchern, sollten nicht im Neuen gebraucht werden; lächerlich sind die Geberdenspiele, welche der Priester dabey beobachtet; er spricht in der mehrern Zahl; und hat doch in der Messe nur einen Kirchendiener neben sich; die Hostie sollte auch, nach der Zahl der Wunden Christi, in fünf Stückchen, nicht in drey, gebrochen werden; und was des Tadelns mehr ist, dem, außer sehr weitläufigen Beantwortungen, sogleich dieses entgegengesetzt wird, die Kirche, deren Gewohnheiten es seyen, könne nicht irren.

Daß **Thomas** zwar noch gegen Ende **des dritten Haupttheils** seiner **Summe,** die Lehre vom **Sacramente der Buße** angefangen; aber nicht vollendet habe; und daß daher das daran Fehlende,

wie

wie überhaupt die rückſtändigen Lehren für ſein Syſtem, aus ſeinem Commentar über **Lombarden** von neuern Gelehrten ergänzt worden ſeyen, iſt bereits anderswo (Th. XXVIII. S. 121. fg. 145.) angemerkt worden; wo man auch ſeine Lehrſätze **vom Sündenbekenntniſſe an den Prieſter** und **vom Fegfeuer** ſchon geleſen hat. Dazu müſſen, um ſeinen Lehrbegriff vollſtändig zu überſchauen, noch folgende geſetzt werden. **Die nächſte Materie des Sacraments der Buße** nennt er **die Sünden**, wiefern ſie verabſcheuet und zerſtört werden müſſen. **Die Form** deſſelben ſind die Worte: **Ich abſolvire dich**; eine Händeauflegung iſt dabey nicht nöthig. Seine Sünden bereuen, iſt zwar ſelbſt dem Naturgeſetze gemäß; gleichwohl iſt dieſes **Sacrament** ſehr ſchicklich erſt von **Chriſto** eingeſetzt worden, weil die Kraft aller **Sacramente** von ſeinem Leiden herrührt. **Die innere Buße** muß bis an das Ende des Lebens fortdauern; die äußere Handlung derſelben kann nicht immerwährend ſeyn. Sie iſt, im ſinnlichen Begehrungstriebe (appetitu ſenſitivo) betrachtet, **mehr eine Leidenſchaft, als eine Tugend**; das letztere iſt die Buße im Willen. Man kann ſie auch eine Gattung der austauſchenden Gerechtigkeit nennen. Mit der **knechtiſchen** Furcht fängt ſie zwar an; wenn man aber auf die Handlungen ſieht, worinne wir mit Gott in der Buße würken; ſo ſind es die Umkehrung des Gemüths zu Gott, die Bewegungen des Glaubens, der knechtiſchen Furcht, der Hoffnung, der Liebe und der kindlichen Furcht. Die Freyheit des menſchlichen Willens und die Würkſamkeit der göttlichen Gnade zeigen, daß es keine Sünde in dieſem Leben gebe, welche durch die wahre Buße nicht getilgt werden könnte; ohne ſie wird keine Sünde vergeben; auch nicht eine ohne die übrigen. Doch bleiben noch zeitliche Strafen

J. n. C. G. 1073 bis 1309.

In C. G. 1073 bis 1905.

übrig; und selbst, wenn die Schuld einer Todtsünde erlassen ist, werden nicht alle Ueberbleibsale der Sünde vernichtet. Auch **erläßliche Sünden** können, weil sie den Menschen hindern, seine Neigung auf Gott geschwind zu wenden, nicht ohne Buße vergeben werden; obgleich zu dieser Vergebung die Eingießung der Gnade nicht nothwendig ist, indem dieselbe durch solche Sünden nicht aufgehoben; sondern nur ihr Eifer geschwächt wird. Ueverhaupt ist zur Vergebung erläßlicher Sünden eine allgemeine Beichte, Schlagen an die Brust, und ein Beten des Vater Unser, wenn es mit Verabscheuung der Sünde geschieht, hinlänglich; auch konnen noch der Seegen des Bischofs, das Besprengen des Weihwassers, und andere solche Handlungen, mit Ehrerbietung gegen Gott vollbracht, hinzukommen. In wiefern durch neue Sünden die vermittelst der Buße erlassenen zurückkehren, sucht **Thomas** sehr genau zu bestimmen; besonders, wie weit solches durch die Undankbarkeit geschehe. Ferner untersuche er, **wie die Tugenden durch die Buße wiederhergestellt werden.** Zu seiner verlornen Hauptwürde, sagt er, ein Sohn Gottes zu seyn, kann der Mensch durch die Buße wieder gelangen; aber nicht zu der eingebüßten Unschuld; auch kann er die ehemaligen geistlichen Aemter nicht von neuem verwalten. Durch Todtsünden verlieren die aus Liebe verrichteten Tugenden ihre Lebenskraft, (mortificantur) oder die Würkung, zum ewigen Leben zu führen; erhalten aber dieselbe durch die Buße wieder. Hierauf fängt der Verfasser an, **die Theile der Buße,** (partes integrales) **Reue** oder **Zerknirschung,** (contritio) **Bekenntniß** und **Genugthuung,** durchzugehen; hat aber kaum bewiesen, daß der erste dazu bestimmt sey, Gotte eine Erstattung zu leisten; (recompensare) der zweyte, sich dem Urtheile des Priesters, der Gottes Stelle vertritt,

tritt, zur Vergebung der Schuld zu unterwerfen; und der dritte, Gotte, nach dem Ausspruche seines Dieners, genug zu thun; ingleichen, daß die Buße füglich in die vor der Taufe, für Todtsünden und für erläßliche übernommene, eingetheilt werde: so wird sein Vortrag gänzlich abgebrochen. J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Es ist also nunmehr zwar weiter nicht das System des heil. Thomas; aber doch ein anderes seiner dogmatischen Werke, freylich in die Methode von jenem eingekleidet, aus welchem Fortsetzung und Beschluß seines Lehrbegriffs ausgezogen werden müssen. (Supplementum Tertiae Partis Summae Theolog. S. Thomae Aquinatis, pag. 3. sq. Colon. 1604. fol. coll. Eiusd. Comment. super IV. L. Sententt. Dist. XVII. Quaest. 2. fol. 101. sq. Venet. 1497. fol.) Zuerst wird die Reue (contritio) vor einen wegen Sünden angenommenen Schmerz erklärt, der mit dem Vorsatze, zu beichten und genug zu thun, verbunden ist. Von dieser wird attritio unterschieden: ein jeder Schmerz über begangene Sünden; der aber nicht aus Liebe zu Gott entstanden ist, und daher nicht zur eigentlichen Reue werden kann. Da die letztere ein Schmerz ist, der die aus der Sünde erwachsene Willenshärte gewissermaaßen zermalmt: so kann sie eigentlich nicht auf die Erbsünde gerichtet seyn, welche nicht mit unserm Willen eingeführt worden ist; obgleich einiges Mißfallen darüber Statt finden kann. Künftige und fremde Sünden dürfen nicht bereuet werden; wohl aber alle Todtsünden. Es ist der größte Schmerz von allen; in Ansehung der Beleidigung Gottes durch die Sünde, kann er nicht zu weit gehen; im sinnlichen Ausbruche kann er übertrieben werden. Es ist auch nützlich, seine Sünden unaufhörlich und gemäßigt zu bereuen; nur daß andere nöthigere Tugendpflichten

nicht darunter leiden; nach dem Tode aber kann es keine ſolche Reue mehr geben. Als eine Handlung der Tugend verurſacht ſie die Vergebung der Sünden durch Fähigmachen; (diſpoſitive) als ein Theil eines Sacraments aber würkend und gleich einem Werkzeuge. (inſtrumentaliter.) Sie kann ſowohl von Seiten der Liebe, als des Schmerzens, ſo ſehr angeſtrengt werden, daß ſie zur völligen Tilgung der Schuld und Strafe hinlänglich iſt; ja der kleinſte Schmerz in derſelben kann alle Schuld aufheben.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Sündenbekenntniß und Genugthuung, als die beyden übrigen Theile des Sacraments der Buße, werden noch weitläufiger abgehandelt. Für jeden, behauptet Thomas, der in eine Todtſünde gefallen iſt, bleibt jenes Bekenntniß zur Seeligkeit nothwendig, weil ihm die Buße ſonſt kein Heilungsmittel werden kann. Dieſes Bekenntniß iſt nicht natürlichen Rechts, ſondern göttlichen, indem es vor demjenigen abgelegt werden muß, der die Schlüſſel der Kirche hat. Obgleich nach dieſem Rechte bloß die Sünder zur Beichte verbunden ſind; ſo iſt es doch, nach der kirchlichen Vorſchrift, die Pflicht aller Chriſten, ſie wenigſtens einmal im Jahre zu leiſten. Sünden zu beichten, die man nicht begangen hat, iſt unerlaubt. Zwar ſind alle ſchuldig, ihre Sünden ſogleich zu bereuen, und der Aufſchub ihres Bekenntniſſes iſt gefährlich; doch kann dieſes auch ohne Nachtheil der Seeligkeit auf die von der Kirche beſtimmte Zeit verſchoben werden. Ganz erlaſſen kann es ihnen ſelbſt der Papſt nicht; wohl aber einen Aufſchub deſſelben bewilligen. Thomas führt hierauf mehrere Definitionen des Sündenbekenntniſſes an; vertheidigt aber beſonders die vom Auguſtinus ertheilte, ſie ſey die Entdeckung einer verborgenen Krankheit, in der Hoffnung, Verzeihung zu erlangen,

erlangen, gegen Einwendungen, und zeigt außerdem, daß sie eine tugendhafte Handlung der Buße sey. Nachdem er ferner bewiesen hat, daß man dem Priester, und zwar seinem eigenen, beichten müsse; wiewohl hierinne auch dispensirt werden könne: so lehrt er auch, daß ein Büßender am Ende seines Lebens durch jeden Priester von allen Sünden, auch von aller Excommunication, absolvirt werden könne, und daß die Strafe der Sünde zwar in Absicht auf die Bezahlung der Schuld, nach der Größe derselben geschätzt werden müsse; weil sie aber auch als ein Heilungsmittel auferlegt wird, nicht immer der Größe der Schuld; sondern bisweilen auch der Beschaffenheit der Personen angemessen seyn dürfe. **Das sacramentliche Bekenntniß** kann zwar bisweilen **ungebildet**, (informis) das heißt, ohne Reue und Liebe seyn; aber als eine Handlung der Tugend betrachtet, muß sie stets **gebildet** (charitate formata) seyn. Es muß ganz vollständig seyn; auch allemal mündlich, wenn nicht ein Hinderniß dazwischen kömmt. Unter den **sechszehn Eigenschaften der Beichte**, welche die Lehrer dieser Zeit von ihr in den Versen forderten: Sit simplex, humilis confessio, pura, fidelis, Atque frequens, nuda et discreta, libens, verecunda, Integra, secreta et lacrymalis, accelerata, Fortis et accusans, et sit parere parata, rechnet **Thomas** eilf zu der tugendhaften Handlung; die anklagende, gehorsame und geheime Eigenschaft zum Theil des Sacraments; das Häufige aber und Unaufgeschobene zu ihrer Nutzbarkeit. **Wenn die Beichte mit der Reue verbunden wird: so befreyet sie die Seele von dem Tode der Sünde;** ja zugleich mit der Absolution, **von der ewigen Strafe. Sie vermindert** selbst die **zeitliche Sündenstrafe** in dem Maaße, nach welchem sich der Mensch seiner Sünden schämt. Daher eröff-

S. n. T. G. 1073 bis 1303.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

net sie ihm auch die Thüre des Paradieses, weil sie ihn den Schlüsseln der Kirche unterwirft, und giebt ihm Hoffnung zur Seeligkeit. Durch eine allgemeine Beichte werden auch die vergessenen Todtsünden getilgt; ist man sich aber derselben bewußt: so müssen sie besonders gebeichtet werden. Gleichwie aber Gott die Sünde desjenigen immer bedeckt, der sich ihm durch die Buße unterwirft: so muß auch der Priester die ihm gebeichteten Sünden verheimlichen, weil dieses äußerliche Bekenntniß ein Zeichen des innerlichen, oder an Gott geschehenen ist. Dieses Siegel der Beichte faßt mittelbar, wegen des Aergernisses, auch manches in sich, was nicht unter das sacramentliche Bekenntniß gehört; es steht zwar eigentlich dem Priester zu; doch nimmt der beichtende Laie auch einigen Antheil daran. Gleichwohl, da der Beichtende machen kann, daß der Priester, als Mensch, etwas wisse, was er durch die Beichte bloß als Gott, dessen Stelle er vertritt, wissen konnte: (welches geschieht, wenn er ihm erlaubt, das Gebeichtete zu offenbaren;) so darf er dieses auch thun, ohne dadurch das Beichtsiegel zu brechen; nur daß er kein Aergerniß errege.

Endlich muß auch von dem Büßenden Genugthuung geleistet werden. Sie ist sowohl der Materie als der Form nach, eine Handlung der Tugend; aber auch der Gerechtigkeit, weil sie ein angleichendes Verhältniß (adaequationem proportionis) in Absicht auf die vorhergehende Beleidigung bey dem Thäter bezeichnet, und daher, nach Anselms Definition, nichts anders ist, als Gott die schuldige Ehre erweisen, welche man ihm durch die Sünde entzogen hat. Freylich erstattet der Mensch Gotte nur was er kann; eigentliche Genugthuung ist hier nicht möglich. Für einen andern kann man zwar in Ansehung der Schuld genug thun;

thun; allein nur zufälliger Weise kann dieses ein Gegenmittel wider Sünden werden. Der Mensch kann nicht für eine Sünde genugthun, und solches für die andere unterlassen: auch kann er solches nie ohne Liebe zu Gott thun; sonst sind es nur todte Werke; sie verdienen nichts Gutes ex condigno; wenn gleich solche Werke ex congruo verdienstlich heißen können, weil sie zeitliche Vortheile gewähren, zur Gnade vorbereiten, und an gute Werke gewöhnen. Ueberhaupt muß die Genugthuung durch **strafenmäßige Werke** (opera poenalia) geschehen, weil dem Sünder etwas entzogen werden muß, das zur Ehre Gottes gereicht, und Strafen, wie **Aristoteles** zeigt, die Arzneyen der Sünden sind. Züchtigungen dieses Lebens, welche Gott dem Sünder zuschickt, werden dadurch zur Genugthuung, wenn dieser sie zur Reinigung von Sünden geduldig erträgt. Daß übrigens die **genugthuenden Werke im Fasten, Almosen und Gebet** bestehen; und daß weder im Stande der Unschuld, noch bey verherrlichten Heiligen und Engeln, eine Buße Statt finde; wird auch noch bewiesen. J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Nach allen diesen Bestandtheilen **des Sacraments der Buße**, konnte die **Schlüsselgewalt der Priester**, die dasselbe verwalten, nicht fehlen; wenigstens hat **Thomas** die Stelle, wo **Lombard** davon handelt, reichlich genug erläutert. (in L. IV. Sententt. Distinct. XVIII. fol. 110. sq. Supplem. Tertiae Partis Summae S. Thomae, Quaest. XVII. sq. p. 23. sq.) Da **Christus**, sagt er, die Schlüssel des Himmelreichs gehabt hat: so konnte er auch dieselben der Kirche geben: und das ist würklich geschehen, als aus seiner Seite am Kreuze die Sacramente flossen, durch welche die Kirche erbaut worden ist. Es scheint zwar, daß dieses keine eigentliche Gewalt des Priesters

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

sters sey, weil die geistliche Gewalt in diesem Sacramente so viel als ein **Charakter** ist, durch welche der Mensch Gotte genähert wird; weil auch Gott allein zum Himmelreiche zulassen kann; andere Einwendungen zu übergehen. Allein da das Vermögen, (potentia) wie **Aristoteles** lehrt, durch Handlungen bestimmt wird, und in diesen sich sowohl der Gegenstand, als die Art zu handeln zeigen: so entsteht daraus eine geistliche Gewalt, die den Himmel nicht schlechtweg öffnet; sondern nur die Anwendung von dem schon geöffneten auf einzele Menschen macht; sie betrifft weniger das Himmelreich, als die **Sacramente**, durch welche man in dasselbe gelangt Der Priester hat **zwey Schlüssel**: der eine dient zum Urtheil über die Tüchtigkeit dessen, der absolvirt werden soll, und heißt **die Unterscheidungswissenschaft**; der andere, **die richterliche Gewalt**, gehört zur Lossprechung selbst. Gott vergiebt zwar allein die Schuld; der Priester aber thut es, als sein Diener vermöge dieser Gewalt; er kann auch etwas von der zeitlichen Strafe erlassen; nur darf er nichts willkührlich thun. Die Jüdischen Priester hatten diese Gewalt nicht; **Christus** besaß sie auf die vorzüglichste Art. Wie sie dem Clerus zukomme, lehrt **Thomas** durch die Distinction inter clavem ordinis et iurisdictionis. Jener soll allein den Priestern gebühren, und die Macht in sich begreifen, die Hindernisse des Eingangs in das Himmelreich durch die Vergebung der Sünden unmittelbar wegzuräumen; **der Schlüssel der Gerichtsbarkeit** aber, welcher nur eine Fähigkeit (dispositio) zu jenem ist, wird auch durch andere vom Clerus ausgeübt, indem sie jemanden von der Kirchengemeinschaft ausschließen, oder von neuem zu derselben zulassen. Der böse Priester behält, wenn er gleich der Gnade beraubt wird, dennoch die Schlüsselgewalt; ketzerische, schismatische

und

und excommunicirte Priester haben sie, dem Wesen nach, ebenfalls; allein aus Mangel der Materie können sie dieselbe nicht ausüben, weil ihnen die Kirche ihre Untergebenen nimmt. Ein Prälat darf sich dieser Gewalt gegen jedermann bedienen; die ihm untergeordneten Priester aber nur in dem ihm angewiesenen Kreise; ausgenommen im Nothfalle, da man niemanden die Sacramente verweigern kann. So kann auch ein bloßer Priester, aus Mangel an Gerichtsbarkeit, einige Sünden nicht vergeben. J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Die größere Excommunication besteht in der Ausschließung von der Kirchengemeinschaft in Ansehung des Genusses und des allgemeinen Gebets; (quoad fructum et suffragia generalia) der Kuß des Friedens, das gemeinschaftliche Gebet, Gruß, Theilnehmung an den Sacramenten, und gemeinschaftliche Mahlzeiten, alles wurde dadurch aufgehoben. Die kleinere fließt bloß von den Sacramenten aus. Das Recht des Bannes gehört der Kirche zu; sie kann es durch ihre Richter auch gegen diejenigen anwenden, die großen zeitlichen Schaden zufügen. Ist gleich der Bann von Seiten des Excommunicirenden ungerecht, indem er aus Zorn oder Haß fließt; so thut er doch seine Würkung. Noch folgen viele andere Fragen über diejenigen, die excommuniciren können, und excommunicirt werden; ingleichen über die Absolution vom Banne. Diese letztere kann, nach der Behauptung des Verfassers, dem Excommunicirten auch wider seinen Willen ertheilt werden. Was er darauf von dem Schatze der Kirche, auch von dem Ablasse, der aus demselben geschöpft werden, und sich bis in das Fegfeuer erstrecken soll, gelehrt hat; davon ist das Merkwürdigste bereits an einem andern Orte (Th. XXVIII. S. 39. fg. 163. fg.) angemerkt worden; man möchte denn dieses noch hinzusetzen, daß Thomas zu beweisen sucht, (Quaest. XXVII.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

XXVII. Art. 3. p. 35.) da ein Prälat nicht schlechter sey, als andere Menschen, so könne er sich des Ablasses, der andern gegeben wird, auch für sich selbst bedienen. Zuletzt handelt er noch von der öffentlichen und feyerlichen Kirchenbuße grober Sünder; die aber Cleriker, um des Aergernisses Willen, niemals ausstehen dürften.

Ueber die letzte Oelung, als das nächste Sacrament, frägt Thomas zuerst, ob es auch ein Sacrament sey? da man doch die Salbung der Catechumenen nicht so nenne; im Alten Testamente sich kein Vorbild auf dieselbe finde, und sie weder zur Reinigung, noch zur Erleuchtung, noch zur Vervollkommung diene; Würkungen, welche der Areopagitische Dionysius von jedem Sacramente fordere. Allein, fährt er fort, da die letzte Oelung eine geistliche Arzney ist, welche nach (Jacob. C. V. v. 14. fg.) zur Vergebung der Sünden dient: so ist sie auch ein Sacrament. Es ist nur Ein Sacrament; obgleich mit mehrern Gebräuchen verbunden; und seine göttliche Kraft zeigt, daß es Christus selbst gestiftet habe. Das dazu nöthige Olivenöl, eine sehr schickliche Materie, weil es lindernd in das Innerste eindringt, muß von einem Bischof geweiht werden, damit die Ableitung der priesterlichen Gewalt von der bischöflichen Gewalt auch dadurch bezeichnet werde. Die Form dieses Sacraments ist ein Gebet, das nicht anzeigend, (indicativa) sondern fürbittend (deprecativa) seyn muß. Es ist zwar hauptsächlich zur Wegschaffung jener geistlichen Schwäche bestimmt, welche aus der würklichen oder Erbsünde in uns übrig ist; nächstdem aber theilt sie auch die Gnade mit, welche Sünden vergiebt; und eben so wie die Taufe, neben der geistlichen Reinigung auch eine leibliche

leistet;

leistet: so ist auch von dieser Oelung eine körperliche Heilung in dem Falle zu erwarten, wenn sie zur geistlichen dienlich ist. Einen unauslöschlichen **Charakter** drückt sie aber nicht ein, weil der Mensch durch dieselbe zu keiner heiligen Handlung bestimmt wird. Nur Bischöfe und Priester können sie ertheilen, und bloß tödtlich Kranken; auch keinen Kindern, weil eine würkliche Andacht dazu erfordert wird. Nicht der ganze Körper, sondern diejenigen Theile desselben werden mit diesem Oele bestrichen, in denen sich eine Wurzel geistlicher Schwächen befindet: mithin die Glieder, welche Sitze der fünf Sinnen sind; auch wohl Lenden und Füße. In einerley Krankheit darf sie nicht wiederholt werden. J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Zur Erklärung des sechsten Sacraments, der **Priesterweihe**, (Sacramentum Ordinis) bahnt sich **Thomas** wiederum den Weg durch allgemeine Fragen. (Comment in L. IV. Sententt. Distinct. XXIV. fol. 136. sq. Supplem. Tertiae Partis Summae, Quaest. XXXIV. p. 42. sq.) Giebt es auch einen Lehrstand (Ordo) in der Kirche? und eine Weihung desselben? und ist diese ein Sacrament? Sie besteht hauptsächlich, wie er zeigt, in der Uebergebung der geistlichen Gewalt; ertheilt die angenehm machende Gnade, mit welcher die Sacramente würdig verwaltet werden können, und einen bleibenden **Charakter**; setzt zwar den Charakter der Taufe; aber nicht nothwendig den durch die Firmelung empfangenen voraus; auch nicht den Uebergang aus niedern Kirchenbedienungen zu höhern. Diese Aemter zu erhalten, wird freylich ein frommes Leben; doch Kenntniß der heiligen Schrift nur so weit erfordert, als es bey einem dieser Aemter nöthig ist. Zum Preise der göttlichen Weisheit, zur Unterstützung der menschlichen Schwachheit;

und

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

und um den Menschen einen geräumigern Weg zur Vollkommenheit zu öffnen, müssen mehr solcher **kirchlichen Aemter** (Ordines) seyn. Besonders aber sind **sieben derselben** um des heil. Abendmahls Willen, des vornehmsten aller **Sacramente**, eingesetzt worden. Wegen der geweihten Materie, mit welcher sie sich beschäfftigen, werden ihrer drey, (das Amt der Priester, der Kirchendiener und Unterkirchendiener,) **die heiligen**; die übrigen aber **die nicht heiligen** genannt. Dem Priester wird sein Charakter durch die Ueberreichung des Kelchs eingeprägt. Auch ketzerische und von der Kirche abgesonderte Bischöfe können die Priesterweihe und die übrigen kirchlichen Aemter ertheilen; allein diejenigen, welche sie von ihnen empfangen, dürfen sie nicht ausüben. Weiber, Kinder, Knechte, Mörder und Verstümmelte, werden zu denselben nicht zugelassen. **Die Krone des Clerus**, oder die Haarschur in Gestalt einer Krone, gebührt ihm, als ein Zeichen des Reichs und der Vollkommenheit; sie ist die Vorläuferinn der geistlichen Gewalt. Indem sie aber die Cleriker erhalten, um den Gottesdienst verwalten zu können, brauchen sie darum ihrem Erbtheil und zeitlichen Gütern nicht zu entsagen. Es mußte noch über die Priesterwürde der Bischöfe eingeführt werden, von welcher jene ihre Gerichtsbarkeit erhielten; sie ist aber kein besonderes sich auf das Abendmahl beziehendes **Sacrament**; sondern nur ein Amt für heilige uud Regierungsangelegenheiten. Endlich mußte auch, um die Einheit der Kirche aufrecht zu halten, ein Höherer über die Bischöfe bestellt werden. Das Bedeutungsvolle der vielfachen Kleidungsstücke des Clerus wird auch nicht vergessen.

Reichlichen Stoff für die Casuistik und Disputirkunst enthält insonderheit die Abhandlung des letzten

Sas

Sacraments, der Ehe. (Supplem. Partis Tertiae Summae, Quaeſt. XLI—LXVIII. p. 53—95. coll. Comment. in L. IV. Sententt. Diſt. XXVI. fol. 146. ſq.) Gleich anfänglich entſcheidet Thomas, ohngeachtet verſchiedener Einwürfe, doch nach der Behauptung der Pandekten, und beſonders mehrerer Stellen des Ariſtoteles, daß die Ehe natürlichen Rechts ſey. Dennoch glaubt er auch, daß die Menſchen durch kein Gebot zu derſelben verbunden ſind, weil ſie das anſchauliche Leben hindere; dem doch einige, zur Vervollkommung der großen Menge, zugethan ſeyn müßten. Die Handlung der Ehe iſt erlaubt, ſie iſt auch verdienſtlich, wenn man dieſelbe aus Antrieb der Gerechtigkeit oder der Frömmigkeit vornimmt. Es ſcheint zwar, daß die Ehe kein Sacrament ſey. Denn jedes Sacrament des neuen Geſetzes hat eine zu deſſen Weſen gehörige Form; allein die prieſterliche Einſeegnung der Ehe, gehört nicht zu ihrem Weſen. Nach dem Hugo von St. Victor, iſt ein Sacrament ein materiale elementum; allein die Ehe hat keine ſolche Materie. Ferner haben die Sacramente ihre Kraft aus dem Leiden Chriſti; aber durch die Ehe wird der Menſch dieſem Leiden nicht ähnlich; an Statt einer Strafe empfindet er vielmehr Vergnügen. Auch würkt jedes chriſtliche Sacrament dasjenige, was es abbildet; die Ehe hingegen würkt keineswegs eine Verbindung Chriſti und der Kirche. Endlich giebt es in andern Sacramenten etwas, das die Sache und das Sacrament iſt; nicht ſo bey der Ehe: denn ſie prägt keinen Charakter ein; ſonſt würde ſie nicht wiederholt werden. Dagegen beruft ſich Thomas darauf, daß die Ehe Epheſ. C. V. v. 32. ein Sacrament genannt werde; daß ſie ein Zeichen einer heiligen Sache ſey; und daß ſie durch ſinnliche Zeichen ein Hülfsmittel der Heiligkeit gegen

J. n. C. G. 1073 bis 1305.

die Sünde abgebe; beantwortet auch die gedachten
J. n. Einwürfe. Die Ehe, welche im Glauben an Chri-
C. ſtum eingegangen wird, ſoll eine Gnade mittheilen,
1073 bis welche zu den nöthigen Handlungen in derſelben be-
1303. hülflich iſt. Die fleiſchliche Vermiſchung gehört zu ihrer zweyten Vollkommenheit. Hierauf werden einige Fragen über das Eheverlöbniß beantwortet; der lateiniſche Nahme der Ehe wird unterſucht; ihre Definition beym Lombard geprüft; vornemlich aber vielerley über die gemeinſchaftliche Einwilligung zu derſelben erörtert. Es werden die Vortheile der Ehe dargeſtellt: Kinderzeugen, Glaube und Sacrament; wodurch die Handlung der Ehe nicht allein entſchuldigt, ſondern auch geheiligt werde. Hier wird auch behauptet, daß derjenige eine Todtſünde begehe, der, ohne einen dieſer Vortheile zur Abſicht zu haben, ſeiner Frau bloß um des Vergnügens Willen beywohnt. Sehr ausführlich werden die Hinderniſſe der Ehe durchgegangen, welche ſchon damals in den Verſen begriffen waren: Error, conditio, votum, cognatio, crimen, Cultus diſparitas, vis, ordo, ligamen, honeſtas, Si ſis affinis, ſi forte coire nequibis; Haec ſocianda vetant connubia, facta retractant. Darunter ſind inſonderheit die Hinderniſſe, welche aus Blutsfreundſchaft oder Schwägerſchaft entſtehen, Veranlaſſung zu vielen Fragen geworden. Die geiſtliche Verwandtſchaft, die aus Taufe, Firmelung und Pathenſtellen erwachſen iſt, die ſich auch auf die Kinder des geiſtlichen Vaters erſtrecken ſoll, wird ebenfalls dazu gerechnet. Das männliche Unvermögen, welches bisweilen auch von böſen Geiſtern herrühren ſoll, trennt die Ehe, nach kirchlichen Verordnungen, wenigſtens auf drey Jahre, nach deren Verlauf neue Verſuche darüber angeſtellt werden können. Zwiſchen Ungläubigen giebt es keine ſo vollkommene Ehe, als

zwiſchen

polischen Gläubigen; auch kann der Ehemann, der ein Christ geworden ist, seine Frau, die sich nicht bekehren will, entlassen. Ein Mann kann ohne Einwilligung seiner Frau nicht in den Mönchsstand treten. (religionem intrare.) Ehebruch wird als die einzige Ursache der Ehescheidung angegeben. Die zweyte Ehe wird vor erlaubt und vor ein würkliches Sacrament erklärt. Die sieben Fragen über die eheliche Pflicht enthalten manches Seltsame; zum Beyspiel: ob es eine Todtsünde sey, dieselbe zu einer heiligen Zeit zu verlangen? Thomas glaubt nicht, daß es gegen das Naturgesetz sey, in Absicht auf Erzeugung und Erziehung der Kinder, mehrere Ehefrauen zu haben; wohl aber in Rücksicht auf die Bedeutung der Vereinigung Christi und der Kirche, ingleichen auf die verbundene Würksamkeit beyder Ehegatten. Den alten Vätern und andern soll die Vielweiberey erlaubt worden seyn, um viele Kinder zum Dienste Gottes zu erzeugen. Ein geschiedene Frau darf ohne göttliche Erlaubniß keinen andern heyrathen. Ueber die unehelichen Kinder und andere verwandte Gegenstände, wird auch noch manche Frage vorgebracht. J. n. C. G. 1072 bis 1307.

Mit den sogenannten letzten Dingen schließt sich endlich das System des heil. Thomas; oder vielmehr sein Commentarius über Lombarden. (Supplem. Part. Tertiae, Quaest. LXIX — XCIX. p. 95 — 165.) Die Auferstehung ist hier das erste; sowohl nach demjenigen, was vor ihr hergeht, als was sie begleitet und auf sie folgt. Daher wird zuerst der Ort untersucht, wo sich die Seelen nach dem Tode aufhalten. Sie kommen zwar, schreibt Thomas, entweder in den Himmel, oder in die Hölle; doch sind einige auch noch alsdann von Sünden zu reinigen. Die Seelen der Gläubigen vor Christi Zu-

kunft hatten allerdings Ruhe durch Freyheit von der Strafe: und dieser Zustand heißt der Schooß Abrahams; doch fehlte ihnen die Ruhe des Verlangens nach der Erreichung ihres Endzwecks: und in sofern waren sie im limbo inferni; beyde Oerter waren, dem Zufälligen nach, Einer; der letztere stieß, als oberer Theil, an die Hölle der Verdammten. Davon ist wiederum der limbus puerorum, wenn gleich nicht an Lage, unterschieden; indem diese ungetauften Kinder keine Hoffnung der Seeligkeit haben. Setzt man nun Fegfeuer, Himmel und Hölle hinzu: so giebt es einen fünffachen Aufenthalt der vom Leibe getrennten Seelen. Ob in solchen Seelen ein sinnliches Vermögen und Handlungen desselben übrig bleiben? wird hauptsächlich nach dem Aristoteles und Augustinus von zwo Seiten betrachtet. Auch wird entschieden, daß sie allerdings von einem körperlichen Feuer etwas leiden können; worüber manche Erklärungsarten vorgetragen werden; die beste aber soll diese seyn, das Feuer sey von Natur so beschaffen, daß ein Geist sich mit demselben verbinden, und dadurch eingeschränkt werden könne; besonders könne es als ein Werkzeug der göttlichen Gerechtigkeit den Geist festhalten, so daß es die Seele vor schädlich erkenne, und dadurch gepeinigt werde. In vierzehn Fragen wird hierauf die Fürbitte für die Todten erörtert. Thomas meint, man könne den Verstorbenen nicht durch verdienstliche Werke; sondern nur durch Gebet helfen: und auch dieses nur zur Verminderung ihrer Strafe; nicht zur Veränderung ihres Zustandes. Fürbitten eines Sünders für die Todten nützten diesen zwar als gute Werke an sich, ex opere operato; nur nicht, weil sie jener verrichtet hat; non ex opere operantis: jenes, weil doch der Sünder die Person der ganzen Kirche vorstellt; oder, weil er als das Werkzeug eines andern handelt.

J. n. C. G. 1073 bis 1803.

delt. Diese Fürbitten wären auch dem, welcher sie verrichtet, vortheilhaft, als ein Verdienst um das ewige Leben; obgleich nicht als Aussöhnung und Genugthuung für die Strafe. Den Verdammten helfen solche Fürbitten nichts; wiewohl Thomas hier mancherley Gründe für das Gegentheil zu beantworten fand; unter andern Trajans Befreyung aus der Hölle durch Gregors des Großen Gebet; woraus er sich durch sonderbare Ausflüchte herauswickelt. Den Seelen im Fegfeuer aber kommen sie allerdings zu Statten, weil die Werke des einen dem andern zur Genugthuung dienen; nicht so den ungetauften Kindern, weil ihr Zustand dadurch verändert werden müßte: noch weniger den schon im Vaterlande befindlichen Heiligen. Den übrigen Seelen der Verstorbenen nützen außer der Fürbitte, auch Messen, (sacrificium altaris) und Almosen. Der Ablaß kann ihnen freylich nichts helfen; und der Gottesdienst beym Leichenbegängnisse nur zufälliger Weise. Aber das Gebet für einen Todten bringt auch, wegen der Verbindung der Gläubigen mit einander, allen gewisse Vortheile; und hierbey werden sowohl über die gemeinschaftlichen als besondern Fürbitten gar feine Bestimmungen angebracht. J. n. C. G. 1073 bis 1302.

Etwas merkwürdiger sind die folgenden Fragen des Verfassers, über das an die Heiligen gerichtete Gebet. (Quaest. LXXII. p. 106. sq.) Es scheint, wie zuerst seine Zweifel lauten, daß ihnen dasselbe nicht bekannt werde. Denn vom Jesaias C. LXIII. v. 16. wird solches, nach der Erklärung der Glosse, ausdrücklich geleugnet; und Augustinus gesteht es ebenfalls, um jener Stelle Willen. Eben dieses wird (2 Chron. C. XXXIV. v. 28.) von dem verstorbenen frommen Könige Josias gesagt. Dazu kömmt, daß die Heiligen in diesem Leben ihren Freunden sehr willig beystehen; mithin nach demselben, da ihre Liebe noch vollkommener

ner ist, es auch weit kräftiger thun müßten; da man aber das Gegentheil davon sieht: so müssen sie die Bedürfnisse der Hinterlassenen nicht kennen. Ferner ist es gewiß, daß die Heiligen nach dem Tode eben sowohl das Wort sehen, als die Engel; da aber diese gleichwohl nicht alles wissen: so ist es auch von jenen nicht zu glauben. Endlich sieht Gott allein in das Herz; in diesem hat das Gebet hauptsächlich seinen Sitz; folglich können es auch die Heiligen nicht erkennen. Es versteht sich von selbst, daß Thomas mit allen diesen Einwendungen fertig wird, weil er einmal fest entschlossen war, nichts wider den kirchlichen Glauben, und also auch nicht wider die Anrufung verstorbener Heiligen, aufkommen zu lassen. Unterdessen sind auch eben deßwegen seine Beantwortungen öfters so gezwungen gerathen, wie die folgende: Augustins angeführte Stelle ist von der natürlichen Kenntniß der vom Leibe getrennten Seelen zu verstehen, welche in den Heiligen nicht so verfinstert ist, wie bey den Frommen; von der Erkenntniß im Worte aber redet er nicht: und diese hatte auch Abraham nicht, als Jesaias schrieb, indem niemand vor dem Leiden Christi zum Anschauen Gottes gelangt ist. Uebrigens beruft sich Thomas nicht allein, zur Vertheidigung der gewöhnlichen Lehre, auf Zeugnisse des Hieronymus und Gregors des Großen; sondern beweiset sie auch auf nachstehende Art. Das Wesen Gottes ist ein hinlängliches Mittel, alles zu erkennen; obgleich nicht derjenige, der dasselbe sieht; sondern nur, wer es begreift, alles erkennen kann. Nun begreifen freylich die Seelen der Heiligen das Wesen Gottes nicht; allein jeder Seeliger muß doch so viel im göttlichen Wesen sehen, als zur Vollkommenheit seiner Seeligkeit nöthig ist: und dazu ist nöthig, daß er alles habe, was er wohl geordnet will; er will aber alles erkennen, was

J. n. C. G. 1073 bis 1093.

ihn

ihn angeht; mithin da er den Bedürftigen Hülfe zu ihrem Heil leisten will, muß ihm auch ihre Noth wohl bekannt seyn. **Müssen wir aber auch**, frägt **Thomas** weiter, **die Heiligen bitten, daß sie für uns beten?** Verschiedene Gründe, sagt er, sind dagegen; zum Beyspiel, weil es überflüssig zu seyn scheint, bey dem unendlich barmherzigen Gotte erst barmherzige Mittelspersonen zu suchen; weil wir **Christum** nicht bitten, für uns zu beten; weil die Heiligen für würdige Christen von selbst beten; für andere aber es nicht thun, wenn sie auch darum angefleht werden; und dergleichen mehr. Allein, erwiedert er, es ist einmal, wie **Dionysius der Areopagit** lehrt, diese Ordnung von Gott eingeführt worden, daß das Letzte durch das Mittlere zu Gott geführt werde. Da nun die im Vaterlande lebenden Heiligen Gotte am nächsten sind: so müssen sie uns Pilgrime zu ihm leiten: und dieses geschieht, indem die göttliche Güte ihre Würkung durch sie in uns eingießt; wir müssen nemlich seine Wohlthaten noch einmal durch ihre Vermittelung empfangen: und daher nehmen wir sie zu Fürbittern bey Gott, ja gleichsam zu Mittlern an. **Ob auch alle Fürbitten der Heiligen für uns vor Gott erhört werden?** daran könnte man zwar aus sechs Ursachen zweifeln; dergleichen diese sind: weil sie nicht einmal in ihren Bitten für sich selbst, nach Offenb. Joh. C. VI. v. 11. immer Erhörung finden; weil man aus Daniels C. X. v. 13. sieht, daß nicht einmal das Gebet der Engel stets erhört werde; und weil die Heiligen nicht mehr in dem Zustande sind, etwas von Gott zu verdienen. Doch da sie nichts verlangen, als was Gott will: so werden sie allemal von ihm erhört; ob es gleich durch unsere Schuld geschehen kann, daß wir die Würkungen davon nicht empfinden.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

J. n. C. 1073 bis 1303.

Nunmehr folgt die Lehre vom jüngsten Gerichte. Die ersten Fragen betreffen hier die Zeichen, welche vor demselben hergehen sollen, und worunter Thomas die Verfinsterung der Sonne und des Mondes vor keine natürliche erklärt. Die Kräfte des Himmels, welche sich alsdann bewegen sollen, können die Engel und auch die himmlischen Körper seyn. Die Welt wird nicht untergehen; sondern eben so, wie der Mensch durch eine Reinigung in seine neue Bestimmung übergeht, durch das edelste aller Elemente, durch das Feuer, gereinigt werden. Auch die vier Elemente selbst, aber nicht die höhern Himmel, wird eine solche Reinigung treffen. Die alsdann noch lebenden Menschen wird dieses Feuer verbrennen; die gottlosen peinigen; aber den frommen wird es nichts schaden. Gegen die Gewißheit der Auferstehung der Körper werden auch Bedenklichkeiten vorgebracht; aber nicht allein beantwortet; sondern es wird auch so geschlossen: weil der Mensch nicht seelig werden kann, wenn nicht die Seele mit dem Leibe, wie die Form mit der Materie, nach der Vorstellung des Aristoteles, vereinigt wird: so muß es eine Auferstehung geben. Man könnte zwar aus einigen Gründen behaupten, daß dieselbe natürlich seyn werde; aber in der That ist sie ein Wunderwerk; man müßte sie denn naturalem secundum quid nennen, in sofern sie zu etwas führt, das der Natur gemäß ist. Weil Christus der Mittler zwischen Gott und den Menschen ist; so war es auch schicklich, daß er uns durch seine Auferstehung mit einer ewigen beschenkte. Er wird durch die Posaune, das heißt, durch sein gebietendes Wort und durch seine Erscheinung, die Schlafenden auferwecken. In allem, was dabey körperlich vorgehen wird, wird sich Gott des Dienstes der Engel bedienen; die Seele aber, welche er unmittelbar geschaffen hat, wird er auch unmittel-

mittelbar mit dem Leibe wieder vereinigen. Da die ganze Materie der niedern Körper ihre Veränderung nach der Bewegung der himmlischen Körper leidet: so muß auch die Auferstehung der menschlichen Körper bis zum Ende der Welt aufgeschoben werden, wenn die Bewegung des Himmels aufhören wird. Doch können wir die Zeit unserer Auferstehung weder aus der Offenbarung, noch aus natürlichen Gründen, voraus wissen, damit wir alle stets sorgfältig bereit seyn mögen, Christo entgegen zu kommen. Wahrscheinlich aber wird sie in der Morgendämmerung erfolgen, wenn die Sonne im Morgen, und der Mond im Abend stehen wird, damit beyde an die Stelle zurückkommen, in welcher sie erschaffen worden sind. Was die Engel dabey thun werden, wird nach und nach geschehen; Gottes Würkung aber in einem Augenblicke. Alle Menschen müssen erst sterben, um auferstehen zu können: denn Gott hat sie alle wegen der Sünde zum Tode verurtheilt; die Schrift versichert auch, daß alle auferstehen werden; und es ist selbst der Ordnung der Natur gemäß, daß nichts erneuert werde, was nicht gänzlich verdorben ist. Nach eben dieser Ordnung, und nach dem Zeugnisse der Schrift, werden auch alle Menschen aus der Asche auferstehen; diejenigen ausgenommen, denen diese Gnade schon früher wiederfahren ist. Doch glaubt Thomas nicht, wie einige andere, daß die Asche oder der Staub, aus welchem unsere Körper hergestellt werden sollen, eine natürliche Neigung zur Wiedervereinigung mit der Seele habe. Er behauptet ferner, daß eben derselbe Mensch, der gestorben ist, auch auferstehen werde, weil sonst der Mensch vergebens erschaffen wäre, wenn er nicht zu dem für ihn bestimmten Zwecke gelangen könnte. Wenn gleich die Stäubchen seines Körpers durch die Auferstehung nicht eben zu demjenigen Theil

J. n. C. G. 1073 bis 1305.

J. n. C. G. 2073 bis 3503.

desselben zurückkehren, der in sie aufgelöset worden ist; so bleibt es doch eben derselbe Körper, weil seine wesentlichen und organischen Theile alle wieder hergestellt werden. Alle Glieder, selbst Nägel und Haare, wird er von neuem bekommen; auch die Feuchtigkeiten, welche zur Vollkommenheit der menschlichen Natur gehören; die sämmtliche Materie, welche er bey seinem Tode hatte, wird auferstehen; worüber weitläufige Untersuchungen angestellt sind. Weil die Menschen ohne alle natürliche Mängel auferstehen müssen: so werden sie alle im Jünglingsalter ins Leben zurückkehren; zwar in beyderley Geschlechtern; aber ohne den einem jeden eigenen Trieb; auch nicht zu einem thierischen Leben von Essen, Trinken, Schlafen und Zeugen. Der Körper wird alsdann keines Leidens fähig seyn, weil er vollkommen der Seele, und diese Gott unterworfen seyn wird. Seine Sinnen werden alle würken; nur der Geschmack nicht; es müßte denn auch diesem durch eine Veränderung der Zunge eine besondere Flüssigkeit ertheilt werden. Noch entscheidet Thomas viele andere Fragen über die Körper der Seeligen. Sie werden äußerst fein seyn; mit einem nicht verherrlichten Körper werden sie zwar nicht beysammen seyn; aber durch ein Wunderwerk können wohl zwey solche Körper zugleich an Einem Orte seyn; man wird sie auch betasten können; sie werden so behend in ihrer Bewegung seyn, wie die Seele, der sie gehorchen; eine ausnehmende Klarheit haben; und was der überfeinen und sehr mühsam durchgesetzten Bestimmungen mehr sind. Von den Körpern der Verdammten hingegen beweiset der Verfasser, daß sie mit den aus natürlichen Ursachen entstandenen Mängeln auferstehen; übrigens aber unverweslich und leidensfähig seyn werden: wenn sie gleich das Feuer niemals verzehren wird.

Drey

Drey Fragen eröffnen jetzt die nähere Abhandlung der Lehre vom jüngsten Gerichte; und ihre Beantwortung läuft darauf hinaus, daß ein jeder alsdann sich aller seiner Werke genau bewußt seyn; daß man auch in kurzer Zeit alle gute und böse Handlungen anderer überschauen werde, um zu erkennen, wie gerecht das Urtheil des höchsten Richters sey. Dieses letzte Gericht soll nicht mit wörtlichen Ausdrücken; sondern bloß im Gemüthe (mentaliter) gehalten werden. Die Zeit desselben weiß Gott allein; daß es aber am Oelberge vorgehen werde, ist daraus zu schließen, weil Christus von demselben zum Himmel aufgefahren ist. Die Vollkommenen, besonders auch diejenigen, welche um Christi Willen alles verlassen haben, und ihm nachgefolgt sind, werden in sofern mit ihm richten, als in ihnen die Anordnungen der göttlichen Gerechtigkeit enthalten sind, und als sie das Urtheil Christi bekannt machen werden. Die Engel aber werden nicht richten, weil sie keinen Antheil an der menschlichen Natur genommen haben; hingegen werden die Teufel das Urtheil an den Gottlosen durch Peinigung vollstrecken, und dadurch selbst gepeinigt werden. Die Seeligen werden in Ansehung der vergeltenden Belohnung gerichtet werden; in Ansehung ihrer Verdienste aber diejenigen gar nicht, die sich keiner merklichen Zumischung vom Bösen schuldig gemacht haben; wohl aber solche, die sich in irdische Geschäfte verwickelt, jedoch ihre Sünden durch Almosen ausgesöhnt haben; die also auch seelig werden. Die gläubigen Gottlosen werden durch ein Gericht der Untersuchung; die Ungläubigen hingegen bloß durch das Gericht der Vergeltung verdammt werden. Christus wird in seiner verherrlichten menschlichen Natur richten; die Gottlosen werden ihn mit Entsetzen sehen; aber nicht das göttliche Wesen, das nicht ohne Freude gesehen werden kann. Die Welt wird alsdann erneuert werden;

J. n. C. G. 1073 bis 1205.

J. n. C. G. 1073 bis 1803.

den; alle Körper werden einen größern Einfluß bekommen, als ſie jetzt haben; die Bewegung des Himmels wird zwar aufhören; doch wird die Klarheit der himmliſchen Körper vermehrt werden, damit Gott gleichſam ſinnlich von den Menſchen geſehen werde; eben das wird auch mit den Elementen geſchehen; Pflanzen hingegen und Thiere wird es in dieſer Welt nicht geben.

Zuletzt wird auch der Zuſtand der Seeligen und Verdammten genauer erklärt. Jene werden Gott nach ſeinem Weſen ſehen; dieſes ſucht Thomas in einer ziemlich langen Abhandlung zu beweiſen. Er führt zwar ſechszehn Stellen der Schrift und der Kirchenväter, auch Gründe an, welche dieſer Behauptung zuwider ſind; allein er widerlegt ſie nicht allein umſtändlich; ſondern bringt auch zur Unterſtützung ſeiner Meinung hauptſächlich darauf, daß, da der letzte Zweck des Menſchen das Anſchauen Gottes ſey, der menſchliche Verſtand auch ſo weit gelangen könne, das göttliche Weſen ſelbſt zu ſehen. Eben ſo, fährt er fort, hätten einige Philoſophen die höchſte Glückſeeligkeit des Menſchen darinne geſetzt, daß er die von der Materie abgeſonderten Subſtanzen nach ihrem Weſen (ſecundum eſſe) erkenne; freylich aber wären Theologen und Philoſophen darüber uneinig, ob und wie ſolches geſchehen könne. Er bringt darüber dreyerley Erklärungsarten, meiſtentheils Arabiſcher Philoſophen, die aber auf Ariſtoteliſchen Grund gebauet hatten, an, und giebt darunter der dritten, vom Alexander und Averroes vorgetragenen den Vorzug, daß, weil zu einer jeden Erkenntniß eine gewiſſe Form nöthig ſey, um die Dinge zu erkennen oder zu ſehen, diejenige Form, durch welche der Verſtand in den Stand geſetzt werde, die abgeſonderten Subſtanzen zu ſehen, eine

ſolche

solche Substanz selbst sey, die sich mit unserm Verstande vereinigt; so daß sie zugleich dasjenige sey, was und womit es erkannt wird. Er zeigt ferner, daß die Seeligen nach der Auferstehung Gott nicht mit leiblichen Augen sehen werden; höchstens nur zufälliger Weise, in sinnlichen Geschöpfen, vornemlich in dem Leibe Christi; daß die Heiligen im Paradiese, wenn sie gleich das göttliche Wesen sehen, doch nicht alles sehen werden, was Gott sieht; (welches wiederum gegen zwölf Gründe, oder Stellen der Kirchenväter und des Aristoteles, durchgefochten wird;) daß ihre Seeligkeit nach der Auferstehung einen Zuwachs erhalten werde; zumal, da sie sich alsdann auch über die Seeligkeit des Körpers freuen werden; daß die Stufen ihrer Seeligkeit durch die Wohnungen bezeichnet werden, deren Christus Joh. C. XIV. v. 2. erwähnt, und daß dieselben nach den verschiedenen Graden der Liebe von einander unterschieden seyn werden; daß die Seeligen die Strafen der Verdammten vollkommen sehen werden, damit ihnen ihre Seeligkeit desto mehr gefalle, und sie Gott desto eifriger dafür danken; daß sie kein Mitleiden mit denselben haben werden, weil alsdann keine Aenderung des Zustandes der Verdammten mehr möglich ist; daß sie zwar nicht an sich, aber doch per accidens sich über die Strafe derselben freuen werden, indem sie theils die göttliche Gerechtigkeit darinne, theils ihre Befreyung von denselben, betrachten. Da übrigens die Seelen der Seeligen Bräute Christi sind: so glaubt Thomas, daß sie auch gewisse Mitgiften (dotes) von ihrem Bräutigam bekommen müssen. Diese sind von der Seeligkeit selbst verschieden; Christus bekömmt sie nicht, wenigstens nicht im eigentlichen Verstande, wie die Heiligen; auch die Engel erhalten keine; bey den Seeligen aber sind sie in Beziehung auf Glauben, Liebe und Hoffnung folgende: Anschauung,

F. n. C. G. 1073 bis 1303.

F. n. C. G. 1073 bis 1303.

schauung, Ergreifung und Genuß. Er hielt aber auch noch eine weitläufige Untersuchung über die kleinen Kronen (aureolas) der Seeligen vor nothwendig. Weil die Seeligkeit in der heil. Schrift unter jenem Bilde (corona oder aurea) vorgestellt wird: so macht er in einer Reihe von Fragen ausfindig, daß von der Krone, oder von der Freude über die Vereinigung mit Gott, die kleinen Kronen, oder Freuden über gewisse Werke, die einen vorzüglichen Sieg ausmachen, unterschieden werden müssen; und daß sie nicht einerley mit den Früchten sind, welche in der Schrift als die Freude über die Verfassung des Würkenden beschrieben werden; dergleichen die Enthaltsamkeit von einer dreyfachen Art habe; nemlich die im Ehestande beobachtete eine dreyßigfältige Frucht; die im Wittwenstande eine sechszigfältige, und die jungfräuliche eine hundertfältige; ferner, daß sowohl der Jungfrauschaft, als den Märtyrern, ingleichen den Lehrern, wegen des Siegs, den sie durch ihre Predigten über den Teufel erkämpfen, solche kleine Kronen gebühren; daß man aber dieses von Christo nicht sagen könne, weil er sich durch den vollkommensten Sieg die Krone selbst erworben habe; daß auch den Engeln kein Krönchen zukomme, weil sie dasjenige von Natur, oder als etwas Gemeinschaftliches, oder als eine wesentliche Belohnung besitzen, was die Menschen erst verdienen müssen; und was solcher Meinungen mehr sind.

Auf der andern Seite wirft Thomas auch über die Strafe der Verdammten vielerley Fragen auf, und bringt durch dieselben folgende Lehren zum Vorschein. Da sie viel und mancherley gesündigt haben: so müssen sie auch mannichfaltige Strafen leiden. Der Wurm, der sie nagen soll, kann nur geistlich seyn, und

in

in Gewiſſensbiſſen beſtehen; doch kann bey ihnen, in Abſicht auf Bewegung und Beunruhigung des Kopfs und der Augen, ein körperliches Weinen Statt finden. In der Hölle wird zwar körperliche Finſterniß; aber auch mit zugemiſchtem Lichte, ſeyn, um dasjenige zu ſehen, was die Seele peinigen kann. Ueber das Feuer der Hölle hat es zwar mancherley Meinungen gegeben. Einige Philoſophen, wie Avicenna, welche keine Auferſtehung glaubten, haben bloß der Seele nach dem Tode eine Strafe zugeeignet, und daher kein körperliches Feuer, ſondern nur eine Betrübniß darüber angenommen, daß ſie von dem Endzwecke, zu dem ſie ein natürliches Verlangen tragen, getrennt ſind. Allein dieſe Erklärung iſt nicht hinlänglich, weil die Strafe der Verdammten nicht bloß auf Verluſt, ſondern auch auf Empfindung ankommen ſoll. Daher hat Avicenna ſelbſt dieſe Art angegeben, daß die Seelen der Böſen nach dem Tode nur durch Aehnlichkeiten der Körper geſtraft werden ſollen; wie es zuweilen dem Menſchen im Schlafe durch die Einbildungskraft vorkomme, daß er Strafe leide. Für dieſe Art der Beſtrafung ſcheint ſich auch Auguſtinus zu erklären. Allein da die Einbildungskraft ein Vermögen iſt, das ſich eines körperlichen Werkzeugs bedient: ſo können ſich ſolche Geſichter nicht in einer vom Körper getrennten Seele vereinigen. Um dieſer Unſchicklichkeit auszuweichen, ſagte jener Araber, daß die Seelen in einem ſolchen Zuſtande ſich irgend eines Theils von einem himmliſchen Körper, mit welchem der menſchliche durch den Einfluß der vernünftigen Seele eine Aehnlichkeit hat, als eines Werkzeugs bedienten; ohngefähr wie die alten Philoſophen die Seelen in die Sternenkreiſe zurückkehren ließen. Allein nach der Lehre des Ariſtoteles iſt dieſes ungereimt, weil die Seele ſich eines beſtimmten organiſchen Körpers bedient. Genug,

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

nug, schließt endlich Thomas, die Körper der Verdammten müssen nach der Auferstehung durch ein körperliches Feuer gemartert werden, weil sich für einen Körper nur eine körperliche Strafe schickt. Dieses Feuer ist von gleicher Gattung mit dem unsrigen; nur hat es einige besondere Eigenschaften; zum Beyspiel, daß es nicht durch Holz unterhalten wird. Wahrscheinlich ist die Hölle unter der Erde, weil Seelen, welche aus Fleischesliebe gesündigt haben, dasjenige empfangen müssen, was man mit todtem Fleische vornimmt. Nun kömmt der Wille und Verstand der Verdammten in Betrachtung. Sie haben gar keinen guten Willen, behauptet Thomas, weil sie völlig vom letzten Zwecke der richtigen Vernunft abgewichen sind; sie bereuen auch ihre bösen Handlungen nur per accidens, weil sie das Böse niemals gehaßt; sondern sich nur vor der Strafe gefürchtet haben; sie wollen gewissermaaßen seyn, und auch nicht seyn; über das Böse freuen sie sich, und wünschen, daß alle Guten mit ihnen verdammt seyn möchten; Gott hassen sie, und denken an ihn nur zufälliger Weise. Die allerletzte Untersuchung, über die Barmherzigkeit Gottes in Ansehung der Verdammten, reizt noch die Aufmerksamkeit der Leser. Thomas sammelt hier zuerst über die Frage: ob es auch der göttlichen Gerichtigkeit gemäß sey, daß die Sünder ewig bestraft werden? sechs Zweifelsgründe. Die Strafe sollte doch nicht die Schuld übersteigen; — unter zwey Todtsünden ist eine größer, als die andere; eine sollte also härter bestraft werden, als die andere; nun giebt es aber keine härtere Strafe, als die ewige, weil sie unendlich ist; mithin sollte nicht jede Todtsünde eine ewige Strafe treffen; und wenn sie einer nicht zukömmt, so kömmt sie keiner zu, weil sie nicht unendlich weit von einander entfernt sind; — ein gerechter Richter bestraft

nur

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

nur zur Besserung; — dazu können aber ewige Strafen gar nicht dienen; — ewige Strafen haben nicht den geringsten Nutzen; — und dergleichen mehr. Darauf führt er den Ausspruch Christi an, daß die Gottlosen in das ewige Feuer gehen sollen; beruft sich auf die Analogie, nach welcher eben sowohl zeitliche Schuld ewig bestraft werden müsse, als zeitliches Verdienst ewig belohnt wird; aber auch auf den Grundsatz des Aristoteles, daß die Strafe nach der Würde dessen, an dem man sich versündigt, bestimmt werden müsse. Darauf gründet sich auch sein Hauptbeweis: weil Gott, wider den die Gottlosen sündigen, ewig ist: so muß auch seine Bestrafung ewig seyn. Dazu werden noch vier andere Gründe, zum Theil aus Kirchenvätern, gesetzt; wie dieser: die Schuld bleibt ewig, weil dieselbe ohne Gnade nicht erlassen werden kann; Gnade aber nach dem Tode nicht mehr ertheilt wird. Als Beyspiel, wie er die vorgedachten Zweifel auflöse, dient der zweyfache Nutzen, den die ewigen Strafen der Sünder haben sollen: erstlich zum Denkmal der göttlichen Gerechtigkeit; zweytens zur Freude der Auserwählten. Er verneint ferner die Frage: ob durch Gottes Barmherzigkeit die Strafen der Menschen und der Teufel geendigt würden, deßwegen, weil sonst diese Barmherzigkeit auf der einen Seite zu weit ausgedähnt, auf der andern zu sehr eingeschränkt werden würde. Sie kann beyden ihre Strafen nicht abkürzen, weil sie in der Bosheit verhärtet sind. Nicht bloß diejenigen, welche im ächten Glauben bis an ihr Ende beharren; oder Werke der Barmherzigkeit ausüben; sondern nur solche, die vor ihrem Tode von Todtsünden absolvirt worden sind, werden von ewigen Strafen befreyet seyn. J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Ohne Zweifel wußten die neuern Ordensgenossen des heil. Thomas (Quetif et Echard Scriptt. Ord.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Praedicatt. T. I. p. 294.) sehr wohl, was sie schrieben, indem sie seine Summam, deren vollständiger Auszug jetzt geendigt ist, gleichsam die geheiligte Schutzwehre (Palladium) ihres Ordens nannten, mit deren Erhaltung auch ihre Schule (die Thomistische) bestehen; sobald aber jene weggeräumt würde, von Grund aus umstürzen müsse. In der That wurde dieses Werk nicht allein die Hauptstütze des Thomistischen Lehrbegriffs, dessen Unterschied vom Scotistischen erst in der Folge wird entwickelt werden können; sondern behauptete sich auch stets in seiner Kirche bey dem Ruhm, das deutlichste und gründlichste, gewissermaaßen auch vollständigste theologische System zu seyn. Auch ausserhalb dieser Kirche wird man gerne zugeben, daß es, sobald einmal die Brauchbarkeit und Güte der Scholastischen Methode vorausgesetzt wird, an Ordnung, Klarheit, Bestimmtheit und reichhaltigem Inhalte, selbst an reiner und leichter Schreibart, manche Vorzüge besitze; zu vielen nicht unfruchtbaren Untersuchungen ein weites Feld eröffne, auch hin und wieder lehrreiche Bemerkungen in sich fasse; überhaupt aber zur allgemeinen Uebersicht des Scholastischen Lehrbegriffs dienlicher sey, als irgend ein anderes, das seit Lombarden geschrieben worden ist. Daß Thomas in der systematischen Abhandlung der theologischen Sittenlehre, die übrigen Theologen dieser Gattung übertroffen habe, kann auch nicht geleugnet werden. Wenn aber Joh. Georg Dorscheus (in Thoma Aquinate, exhibito confessore veritatis Evangelicae, Francof. 1656. 4.) und Anton Reiser (in Vindiciis Evangelico—Thomisticis, Ulm. 1667. 4.) ihn als einen Zeugen für unterscheidende Lehrsätze der Evangelischlutherischen Kirche aufgestellt haben; worinne ihnen noch von neuern Schriftstellern (Buddei Isagoge, p. 365. Walchii Biblioth. Theolog. selecta, T. II.

pag.

pag. 367.) Beyfall gegeben worden ist: so hat Semler bereits richtig angemerkt, (Einleitung in die dogm. Gottesgelehrs. S. 64. Amn. 70. vor Baumgartens Unters. theolog. Streitigk. Zweytem Bande,) daß der Gesichtspunkt, woraus die Bestimmungen gewisser Lehren bey diesem und andern Schriftstellern jener Zeiten angesehen werden, nicht immer dieselben sind, welche sie selbst hatten, oder welche die Römische Kirche voraussetzt. Höchstens kann so viel eingeräumt werden, daß **Thomas** sich über manche theologische Meinungen gemäßigter und bescheidener, als andere Scholastiker, ausgedrückt hat; daß er in mehrern Begriffen, Distinctionen und Beweisarten mit den Protestanten; ursprünglich aber mit den Kirchenvätern, übereinstimmt; daß aber auch einiges von dieser Art, wie der Gegensatz von der unbefleckten Empfängniß der heil. Jungfrau, nicht von ihm zuerst vorgetragen worden sey, ist bekannt. **Erasmus**, der ohne Rücksicht auf eine kirchliche Parthey, meistentheils so treffend von den Gaben und Verdiensten kirchlicher Schriftsteller urtheilt, glaubt, daß keiner der neuern Theologen den **Thomas von Aquino** an Fleiß, gesundem Verstande und gründlicher Wissenschaft übertreffe; berichtigt auch dieses letztere Lob mit dem Zusatze, er hätte es vollkommen verdient, daß ihm auch Sprachkenntniß und der übrige Vorrath von besserer Gelehrsamkeit zu Theil geworden wäre. (Annotatt. in Ep. ad Romanos, p. 281. in N. T. Graeco, Basil. 1522. fol.) Das Ansehen seiner Summa ist auch durch eine große Menge Commentarien, besonders von seinen Ordensbrüdern, fortgepflanzt worden; worunter der vom Cardinal **Cajetan** abgefaßte einer der berühmtesten ist, mit welchem das Werk unter andern zu Venedig im Jahr 1588. in sechs Foliobänden erschienen ist. Dieses System ist auch einigemal in Protestanti-

J. n. C. G. 1073 bis 1305.

schen Städten gedruckt worden; wie zu Genf im Jahr
J. n. C. G. 1629. in Folio; ingleichen in schönen Ausgaben zu
1073 bis Amsterdam im Jahr 1639. in zehn Duodezbänden,
1303. und im Jahr 1640. in Quart; ob man gleich Cöln auf den Titel gesetzt hat.

Aber eben dasselbe ist gar bald, und sogar in seinem eigenen Orden, angegriffen worden. Schon vier Jahre nach seinem Tode, im Jahr 1278. beschloß man daher, wie **Rich. Simon** erzählt, (Bibliotheque critique par Mr. de Sainjore, T. II. p. 372. sq. à Amsterd. 1708. 12.) auf einem General-Capitel der Dominicaner zu **Malland**, zwey Ordensbrüder nach England zu senden, um nach denjenigen im Orden zu forschen, welche die Schriften des ehrwürdigen **Thomas** tadelten: und diesen Abgeordneten wurde alle Vollmacht ertheilt, die Schuldigen zu strafen, sie aus ihrer Provinz fortzuschicken, und ihrer Aemter zu entsetzen. In einer andern solchen Versammlung, welche im Jahr 1279. zu **Paris** gehalten wurde, trug man allen Prioren, Provinzialen und andern Obern im Orden auf, diejenigen Mitglieder, welche von einem Manne, der ihm so viel Ehre gemacht hätte, als **Thomas**, unehrerbietig reden würden, ja nicht unbestraft zu lassen. Endlich wurde einer neuen **Pariser** Versammlung vom Jahr 1286. befohlen, daß sämmtliche Ordensgenossen nach allem ihrem Vermögen sich bestreben sollten, den Lehrbegriff des **Thomas** zu befordern, und ihn, wenigstens als Meinung, (ut opinio) zu vertheidigen; wer das Gegentheil thun würde, sollte sein Amt verlieren, und auch noch gebührende Buße leisten. Nachher sind diese Verordnungen bis ins sechszehnte Jahrhundert so streng wiederholt worden, daß ein jeder Dominikaner mit dem Eintritte in seinen Orden die Verbindlichkeit übernimmt, schlechterdings

bey

bey der Lehre des heil. Thomas zu bleiben; obgleich der P. Simon dabey bemerkt, (l. c. p. 376.) daß es schwer sey, bey manchen unter diesen Mönchen selbst streitigen Fragen zu bestimmen, welches eigentlich jene Lehre sey? Im Jahr 1276. verwarf Stephan, Bischof von Paris, auf den Rath mehrerer Theologen der dortigen Universität, viele Irrthümer, unter welchen auch, ohne Thomas von Aquino zu nennen, einige von ihm vorgetragen gewesen seyn sollen. Doch ein anderer Stephan, Bischof eben derselben Hauptstadt, hob im Jahr 1325. nach dem Gutachten der theologischen Lehrer, dieses Urtheil in Ansehung derjenigen Lehrsätze wieder auf, welche Thomas behauptet haben sollte. (Caroli du Plessis d'Argentré Collectio Iudiciorum de novis erroribus, Tom. I. p. 175. sq. 218. Paris. 1724. fol.) Die heftigsten Gegner aber sowohl von diesem Werke, als überhaupt von dem Lehrbegriffe des heil. Thomas, sind immer unter den Franciscanern, wie es die Eifersucht beyder Orden gegen einander mit sich brachte, aufgestanden. Wilhelm de la Mare, einer von jenen Mönchen, gab im Jahr 1285. eine Schrift, Reprehensorium Fr. Thomae, zu Oxford heraus; wogegen nach und nach fünf Dominicaner ihren Ordensbruder vertheidigten. (d'Argentré l. c. p. 218. sq.) Einen ähnlichen Angriff eines Franciscaners aus dem siebzehnten Jahrhunderte hat Oudin beschrieben. (Comment. de Scriptt. Eccl. antiq. T. III. p. 364. sq.)

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Unpartheyischer, als es nach dem Gezänke dieser Schulen jemals möglich war, können die Leser bloß nach dem vorhergehenden Auszuge der Summa des heil. Thomas, der eben darum das Eigenthümliche desselben beynahe erschöpft hat, auch ihre Schwächen selbst beurtheilen. Sein Versprechen, zum Unter-

richte der Lehrlinge zu ſchreiben, hat er in einem Werke
J. n. C. G. von dieſem Umfange, das vielmehr Lehrer ſeiner Art
1073 bis befriedigen konnte, nicht erfüllt; und der Tadel unnü-
1303. tzer Fragen, mit welchem er ſeine Vorgänger belegt, trifft ihn ſelbſt an vielen Orten; wenn ſie gleich ſelten ſo ſeltſam ſind, als bey manchen derſelben. Eben dieſe Fragmethode, die auch bey ihm herrſchend iſt, macht ſein Werk, das dogmatiſch ſeyn ſollte, nur zu problematiſch. Es iſt wahr, daß es keiner dieſer ſo zahlreichen Fragen an einer Concluſione fehlt, die ſeine mit Gründen unterſtützte, und mit Beantwortung der Einwürfe begleitete Meinungen enthält. Aber wohl fehlt es jedem ſeiner Glaubensartikel an einem allgemeinen Begriffe, an Erläuterungen und Beweiſen, wie ſie Schrift und Vernunft geben konnten. Statt deſſen iſt er in eine Menge Fragen zerſtückelt, deren Bejahung und Verneinung oft gleichviel für ſich zu haben ſcheinen; die immer auch neben ſeinen Antworten und Auflöſungen einen weiten Raum zum Diſputiren übrig laſſen; wo ſowohl der Neugierige, als der Zweifler, und wer nach Irrthümern haſcht, ſich keineswegs vergebens umſieht; deſto mehr hingegen der bedachtſam forſchende und prüfende Dogmatiker. Freylich gilt es auch von ihm, wie von den übrigen Scholaſtikern: ſo ſehr er allen Lehrſätzen ein ſtreitiges Anſehen ertheilt: ſo geſchieht es doch nur in der Abſicht, um am Ende zeigen zu können, wie wenig der eingeführte Lehrbegriff im Weſentlichen ſtreitig ſey. Sein feyerliches: **Es ſcheint**, das unmittelbar auf jede Frage folgt, iſt ſelbſt nur ein bloßer Schein von freyer Unterſuchung. Ueberhaupt iſt ſein Chriſtenthum nicht ſowohl ein bibliſches; — denn dieſe Quelle kömmt meiſtentheils nur im Vorbeygehen vor, wenn die unerklärten Schriftſtellen zum Beweiſe hingeworfen werden; — als das Patriſtiſche, das, indem jeder Lehrſatz auf alle mögliche Seiten

ten gedreht wird, durch die feinsten Zergliederungen mit Hülfe der Aristotelisch-Arabischen Philosophie eine neue Festigkeit erlangen soll. Man erstaunt, auch bey ihm über die Religion Jesu so viel gefragt und entschieden zu sehen, wozu weder ihr Stifter, noch vernünftige Erkenntnißgründe; sondern bloß das kirchliche System Veranlassung geben konnten. Seine theologische Sittenlehre ist eigentlich nur eine Tugendlehre, halb nach dem Zuschnitte der Kirchenväter, halb nach Aristotelischen Grundsätzen gebildet; voll kalter Spitzfindigkeiten, die den grübelnden Verstand beschäftigen können; worinne aber überaus wenig für das Herz zu finden ist. Der Anfang und Fortgang christlicher Frömmigkeit wird kaum berührt; die biblischen Begriffe, Bewegungsgründe und Beförderungsmittel christlicher Tugend mangeln beynahe gänzlich. Was die Hauptsache ausmachen sollte, besteht am Ende der Abhandlung einer jeden Tugend, aus einem magern Artikel von den Geboten der heil. Schrift über dieselbe; alles ist nur schulgerecht und zum Disputiren geeignet abgefaßt. J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Außer dieser Summa, und dem Commentarius über Lombards Lehrbuch, woraus in dem Auszuge aus jener ein beträchtlicher Theil angeführt worden ist; (wiewohl man vom Thomas auch eine zweyte und kürzere Erläuterungsschrift über jenes Buch besitzt,) hat er noch mehr dogmatische Schriften hinterlassen. Aber keine derselben bedarf einer weitläufigen Beschreibung, weil man seine Methode und Lehrsätze nunmehr genugsam kennt. Eine zweyte Summa, mit dem Zusatze de veritate, wovon ich die Cölner Ausgabe des Jahrs 1499. von 177 Folioblättern vor mir habe, hat, wie es scheint, (denn der Verfasser sagt nichts davon; sondern fängt gleich mit der Frage an: was die

J. n. C. G. 1073 bis 1104.

Wahrheit sey? die besondere Absicht, alles was Wahrheit, Erkenntniß und die Anwendungen von beyden bey Gott und Menschen betrifft, unter neun und zwanzig sogenannten Materiis, und diese wiederum in einer großen Menge Fragen, abzuhandeln. Wahrheit, Wissenschaft, Begriffe, Wort, besonders in Gott, Vorsehung, Vorherbestimmung, Buch des Lebens, Kenntniß der Engel, Mittheilung dieser Kenntniß, Gemüth, in welchem ein Bild der Dreyeinigkeit ist, Lehrer, Weissagung, Entzückung, Glauben, Gewissen, Erkenntniß des ersten Menschen, der abgesonderten Seele, der Seele Christi, Gutes, Wille Gottes und der Menschen, Sinnlichkeit, Leidenschaften, Gnade, Rechtfertigung des Gottlosen und Gnade Christi; dieses sind ohngefähr die Materien, wie sie nach einander erörtert werden. Es kommen also hier Fragen vor, wie die folgenden: Ist Wahrheit eben so viel, als Ding? Wird sie mehr im Verstande, als in den Sachen gefunden? Ist sie bloß im intellectu componente et dividente? Giebt es bloß Eine Wahrheit? Erkennt oder weiß Gott sich selbst? Erkennt er auch die einzelen Dinge? siebzehn Gründe scheinen dawider zu streiten; sie werden aber alle beantwortet; es wird unter drey Meinungen darüber die richtigste festgesetzt, nemlich daß Gott die einzelen Dinge nicht bloß in ihren allgemeinen Ursachen; sondern ein jedes derselben nach seiner eigenen Natur erkenne; wobey Aristoteles, Empedokles, Avicenna, Augustinus, der Areopagitische Dionysius und Boethius zu Hülfe gerufen werden. Erkennt Gott auch Undinge, welche weder sind; noch seyn werden; noch gewesen sind? Ist das Vorhersehen der Verdienste die Ursache der Vorherbestimmung, oder Prädestination? Vierzehn Gründe scheinen solches zu bestätigen; worunter auch Stellen der Bibel und der Kirchenväter sind; aber

aber es wird dennoch geleugnet, weil die Gnade die Würkung der Prädeſtination iſt; weil auch Kinder, die kein Verdienſt haben, prädeſtinirt ſind; und wegen einiger bibliſcher Stellen. Iſt das Buch des Lebens etwas Erſchaffenes? Iſt die Weiſſagung eine Handlung, oder eine Fertigkeit? Iſt ſie etwas Natürliches? welches gegen neunzehn Einwendungen geleugnet wird. Iſt der Glaube auch eine Tugend? allerdings, wie der Verfaſſer ohngeachtet eilf Gegengründe darthut. Daß Gotte im eigentlichſten Verſtande ein Wille zukomme; daß dieſer mit Recht in den vorhergehenden und nachfolgenden, auch noch auf andere Art abgetheilt werde; daß auch ein irrendes Gewiſſen verbinde; und andere ſolche Lehren, ſind die Folgerungen des immerwährenden Fragegeiſtes. J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Aus der Sammlung kleiner Schriften des heil. **Thomas**, deren Beſchreibung, weil eine beträchtliche Anzahl derſelben philoſophiſchen Inhalts iſt, ſchon in der Geſchichte der Philoſophie, (Th. XXIV. S. 432. fg.) ihren Platz gefunden hat, iſt auch bereits an einem andern Orte, (Th. XXVIII. S. 146. fg.) die Abhandlung **von der Abſolutionsformel**, ingleichen (Th. XXVII. S. 468.) die **Widerlegung der Schrift Wilhelms von St. Amour** gegen die Bettelmönche ausgezeichnet worden. Unter den übrigen enthält zwar die **zweyte** einen kurzen Inbegriff der Theologie; (Compendium Theologiae, p. 18–90. Pariſ. 1634. fol.) gehört aber einem andern zu, und iſt auch nicht vollendet. Doch auch unter den ächten findet ſich keine, die merkwürdigere theologiſche Meinungen vortrüge, als man aus ſeinem Syſtem geleſen hat. **Die fünfte, von den Glaubensartikeln und den Sacramenten der Kirche**, (l. c. p. 115 — 121.) lehrt das damals Gewöhnliche, mit einer Anzeige der Irrlehrer, die ſich

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

dagegen erhoben haben; worunter auch die Atropomonſitae an Statt Antropomorphitae genannt werden. Mehrere Aufſätze betreffen **theologiſche Fragen**, die dem heil. **Thomas** zur Beantwortung vorgelegt wurden: (Opuſc. X. p. 153. ſq. Opuſc. XI. p. 157. ſq. Opuſc. XII. p. 161. ſq.) und darunter ſind ziemlich ſonderbare; zum Beyſpiel: ob ein Engel die ganze Erde bis zum Monde hinauf in Bewegung ſetzen könne? ob der Stern, welcher den Magiern erſchien, die Geſtalt des Kreuzes gehabt habe? und dergleichen mehr. Zwo andere Abhandlungen (Opuſc. XIII. p. 162. ſq. Opuſc. XIV. p. 163. ſq.) erklären **den Unterſchied zwiſchen dem göttlichen und menſchlichen Worte**, nebſt der Natur des erſtern. Eine ziemlich lange **von den abgeſonderten Subſtanzen**, oder **von der Natur der Engel**, (Opuſc. XV. pag. 166 — 188.) vergleicht zur Erläuterung dieſer Lehre, beſonders die Meinungen Griechiſcher und Arabiſcher Philoſophen von den Geiſtern. In der Abhandlung **von der Vollkommenheit des geiſtlichen Lebens**, (Opuſc. XVII. p. 222 — 246.) wird zwar, wie man erwarten kann, das Mönchsleben ungemein angeprieſen; aber auch, nach der oben (S. 144.) angeführten Meinung des Verfaſſers, der biſchöfliche Stand vor noch vollkommener ausgegeben. Eine **Ariſtoteliſche Einkleidung der Lehre vom heil. Abendmahl**, (Opuſc. L. de Sacramento Euchariſtiae, ad modum decem Praedicamentorum, p. 675 — 682.) die ſich einige Prälaten und Baronen vom heil. **Thomas** ausgebeten hatten, ſoll bey einem Geheimniſſe, das die Vernunft weder begreifen noch beweiſen kann, die Gläubigen wenigſtens in der Annehmung deſſelben beſtärken, indem der Verfaſſer zu erklären ſucht, was in jener Lehre ſubſtantia, quantitas, qualitas, relatio, und dergleichen mehr, ſind.

Die

Die folgende weitläufige Abhandlung (Opusc. LX. de humanitate Iesu Christi, Domini nostri, pag. 682 — 726.) erläutert die Geschichte Christi von seiner Menschwerdung an, bis zu seiner zweyten Zukunft, aus Stellen der Bibel, der Kirchenväter, bisweilen auch des Aristoteles; wie unter andern aus dem Werke dieses Philosophen von den Thieren gezeigt wird, (p. 703.) daß Christus nicht gezwungen gelitten habe. In der nächsten Schrift (Opusc. LXI. de dilectione Christi et proximi, p. 727—774.) kommen zwar auch viele scholastische Erörterungen vor; doch lenkt sich Thomas zugleich merklich mit dem heil. Bernhard in mystische Darstellungen hinüber. So ist auch der Aufsatz von den göttlichen Sitten, (de divinis moribus, Opusc. LXII. p. 772—779.) worunter er die höchsten Vorzüge und Eigenschaften Gottes versteht, mehr ascetisch als dogmatisch. Mit Uebergehung ähnlicher Aufsätze, muß hier nur noch der 72ste (de Concordantiis, in quo concordat se ipsum in passibus apparenter contrariis, p. 871—878.) genannt werden: eine Vereinigung widersprechend scheinender Stellen in seinen Schriften, besonders über die Lehre von Gott und der Dreyeinigkeit.

J. n. C. 1073 bis 1303.

Außerdem hat auch Thomas von Aquino noch gewisse theologische Lehren in besondern Abhandlungen durchdisputirt; welche daher Quaestiones disputatae heißen, und sowohl in den Sammlungen seiner Werke stehen, als auch besonders gedruckt worden sind. Ich bediene mich der Cölner Ausgabe vom Jahr 1500. in Folio. Sie sind von der göttlichen Macht, vom Bösen, von der Vereinigung des Menschgewordenen Wortes, von den geistlichen Geschöpfen, und von den Tugenden überschrieben. Da sie völlig nach der Methode, welche in seiner Sum-

ma

J. C. 1073 bis 1303.

ma herscht, abgefaßt sind: so kann man, wenn auch andere Fragen darinne aufgeworfen werden, als in jenem Werke, doch eben so wenig einige Entdeckungen wichtiger theologischer Wahrheiten; sondern nur neugehäuften Stoff zu gelehrten Streitigkeiten, die oft bloße Luftgefechte sind, davon erwarten. So wird über die Macht Gottes zuerst gefragt: **Giebt es auch eine Macht in Gott?** Es scheint nicht, sagt **Thomas**. Denn die Macht ist der Anfang des Würkens; aber das Würken Gottes, welches sein Wesen ist, hat keinen Anfang. Weiter muß man Gott, nach dem **Anselmus**, das Vollkommenste zuschreiben; mithin dasjenige nicht, was auf etwas Vollkommeners, als es selbst ist, Rücksicht nimmt; darauf sieht aber die Macht; nemlich die leidende auf die Form, und thätige auf die die Würkung. Auch hat **Aristoteles** die Macht Gottes dergestalt definirt, (est principium transmutandi aliud secundum quod est aliud,) daß daraus ein Verhältniß Gottes gegen die Geschöpfe nach der Sache selbst entsteht; welches sich doch von ihm nicht denken läßt. Solcher Zweifel werden zusammen achtzehn angeführt und widerlegt. Dreyßig Gründe für die Ewigkeit der Welt werden auch beantwortet. (fol. XXXI. sq.) Daß der Mensch die freye Wahl seiner Handlungen habe, wird gegen vier und zwanzig Einwendungen behauptet. (Materia V. de electione humana, fol. XLI. sq.) Daß die Teufel Körper haben, welche natürlich mit ihnen vereinigt sind, wird zwar mit neunzehn Beweisen vertheidigt; aber auch diese werden beantwortet. Doch gesteht **Thomas**, weil ihnen **Augustinus**, nach der Meinung einiger Gelehrten Körper, beygelegt hat, daß diese Frage eben von keiner Wichtigkeit für den christlichen Glauben sey. (Materia XV. de daemonibus, fol. LXXV. sq.)

Noch

Noch giebt es eine Sammlung theologischer Untersuchungen des heil. **Thomas**, unter der Aufschrift Quodlibet, ingleichen Quaestiones Quodlibetales, die ebenfalls öfters in einem kleinen Foliobande gedruckt worden sind. Die Cölner Ausgabe derselben vom Jahr 1501. kam ich jetzt benützen. J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Man ist zwar nicht völlig darüber einig, warum man diesen Nahmen gewissen unter den Scholastikern seit dieser Zeit immer üblichern und beliebtern Schriften gegeben habe: ob darum, weil die Verfasser derselben nach ihrem Gefallen (quod libet) einzele theologische Fragen zu erörtern vorgenommen haben; oder, weil sie über dieselben nichts entschieden; sondern einem jeden die Freyheit überließen, die bejahende oder verneinende Meinung (quod libet horum) zu wählen. Allein es scheint allerdings, daß die erstere Bedeutung wenigstens eine Zeitlang die gewöhnliche gewesen sey; indem nicht allein der Titel von der Schrift des **Thomas**: Quodlibeta, variae quaestiones *de quolibet* disputatae, darauf leitet, und die von ihm getroffene Wahl der Materien recht damit übereinstimmt: sondern auch die Art seiner Abhandlung immer zu einer entscheidenden Beantwortung der Fragen führt. Seine zwölf Quodlibeta fassen ohne genaue Ordnung und Zusammenhang eine Menge und Mannichfaltigkeit von Gegenständen in sich, die nach der beliebten Fragweise vermuthlich erst mündlich durchdisputirt worden sind, ehe sie aufgezeichnet würden. Ein Englischer Scholastiker im Anfange des vierzehnten Jahrhunderts, **Nicol. Tirveth**, scheint dieses durch die Nachricht (in Scriptt. Ord. Praedicatt. T. I. p. 290.) anzuzeigen: Item Disputationes XI. de quolibet, (er zählte nemlich zwey derselben für Eine,) quarum sex Parisius, (an Statt Parisiis) et quinque determinavit in Italia. So fängt das vierte Quodlibet im ersten Artikel, deren es darinne

inne vier und zwanzig giebt, ohne eine allgemeine Ueberſchrift, mit den Wörten an: Quaeſitum eſt de rebus divinis et humanis. (fol. XXII.) Darauf wird zuerſt die Frage unterſucht: ob in Gott mehrere Begriffe (ideae) ſind? ſodann: ob eine Kraft (virtus) in ihm ſey? ob es würklich Waſſer über dem Himmel gebe: wie weit ſich die göttliche Macht erſtrecke? ob er etwas in Nichts verwandeln könne? und wenn dieſes geſchehen ſey, ob er es wiederum in gleicher Zahl herſtellen könne? Es folgen Fragen über den Sohn Gottes, und gleich darauf andere über die Sacramente der Buße und der Ehe; zum Beyſpiel: ob durch Abſolution des Prieſters die Schuld erlaſſen werde? und ob ſich ein Ehemann in einen Kreuzzug nach Aſien begeben dürfe, wenn es wider Willen ſeiner Frau geſchieht, und er ihrer Enthaltſamkeit nicht verſichert iſt? Wiederum wird gefragt: ob ein Mönch ſchuldig ſey, ſeinem Vorgeſetzten zu gehorchen, wenn ihm dieſer befiehlt, das geheime Verbrechen ſeines Bruders zu offenbaren? ob der Papſt bey einem Ehemanne, der zugleich zwey Frauen hat, diſpenſiren könne? Ob man diejenigen Excommunicirten meiden müſſe, über deren Excommunication weiſe Männer anders denken? und dergleichen mehr. Eine andere Frage iſt dieſe: ob man ſich ohne Sünde beſtreben könne, zauberiſche Künſte zu lernen? Im ſiebzehnten Artikel wird gefragt: ob nicht **Lombard**, indem er theologiſche Fragen erörtert, ſich mehr Zeugniſſe als Gründe hätte bedienen ſollen? weil doch die Glaubensartikel uns nur durch jene bekannt würden; er wird aber dadurch gerechtfertigt, weil er zum Unterrichte in Schulen, nicht zur Bekehrung der Juden oder Ketzer, geſchrieben habe. Gleich darauf unterſucht **Thomas**: ob jemand ſich ohne vollkommene Liebe zum Märtyrertode anbieten könne? und ob der Märtyrertod für **Chriſtum** anbefohlen

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

fohlen ſey? ob die erſten Bewegungen immer Sünden ſind? ob es bey den Ungläubigen Todtſünden gebe? ob Knaben, welche die Gebote noch nicht kennen, durch ein Gelübde, Eid oder Wohlthaten zum Mönchsſtande gereizt und verbindlich gemacht werden dürfen? welches gegen drey und zwanzig Gründe behauptet wird. Das fünfte Quodlibet wirft die Fragen auf: ob Gott eine geſchändete Jungfrau wieder herſtellen könne? (man muß hier diſtinguiren, antwortet **Thomas**; Gott kann ihr Gemüth durch die Gnade, und ihren Körper durch ein Wunder veredeln; aber, daß ſie mit einem Manne vertraulich geworden iſt, kann er nicht wieder aufheben;) ob Gott ſündigen könne, wenn er wolle? ob das ganze Blut **Chriſti**, welches bey ſeinem Leiden von ihm gefloſſen iſt, bey ſeiner Auferſtehung in ihn zurückgekehrt ſey? ob **Chriſtus** uns ein größeres Zeichen der Liebe dadurch ertheilt hat, daß er uns ſeinen Leib zur Speiſe gab, als durch ſein Leiden? ob **Lucifer** ein ſubiectum aevi ſey? ob — doch es fällt bereits hinlänglich in die Augen, daß dieſe Quodlibeta ein theologiſcher **Potpourri** oder eine Scholaſtiſche **Ollapotrida** geweſen ſind, welche gleichſam in der Abſicht aufgetiſcht wurden, um zu zeigen, wie unendlich vielerley Speiſen, und wie mannichfaltig zugerichtet, die ſpitzfindigen Köpfe dieſer Zeiten zur Geiſtesnahrung vorzulegen im Stande ſeyen.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Bey aller Aehnlichkeit aber, welche die Scholaſtiker dieſes Zeitalters in der unerſchöpflichen Fruchtbarkeit an Fragen, und in der Gewandtheit an vielſeitiger Behandlung derſelben hatten, dürfen doch auch noch andere von dieſer Gattung nach **Thomas von Aquino**, der alle übrigen verdunkelt zu haben ſchien, in der Geſchichte aufgeſtellt werden, ohne daß man von ihrer Vergleichung eine ermüdende Einförmigkeit der theologiſchen

logischen Methode und Denkungsart befürchten darf. Der Cardinal und Heilige des Franciscanerordens Bonaventura, verdient hier die nächste Stelle. Auch sein Leben ist bereits in der Geschichte der Philosophie, (Th. XXIV. S. 440. fg.) für welche er kein unbedeutender Lehrer war, beschrieben, und eben daselbst ist auch die Römische Sammlung seiner Werke genannt worden. In der Geschichte des Clerus (Th. XXVII. S. 211.) hat man seine Vertheidigung der Ehelosigkeit desselben; in der Mönchsgeschichte aber (ebendas. S. 406.) sowohl seine Lebensbeschreibung des heil. Franciscus; als (ebendas. S. 473. fg.) seine Schutzschrift für die Bettelmönche kennen gelernt. Was er für den Gebrauch der Bibel geschrieben hat, ist ebenfalls in der Religionsgeschichte angezeigt worden; (Th. XXVIII. S. 13. 328.) so wie in derselben auch seine Meinungen vom Abendmahl, (S. 68. 96.) seine Predigten von den Heiligen, (S. 204.) und seine Schriften zur Ehre der Jungfrau Maria, (S. 255.) vorgekommen sind.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Obgleich mehrere Scholastiker die Mystische Theologie mit der ihnen eigenen verbunden haben; so hat es doch unter den vorzüglichern von ihnen keiner mit so viel Eifer und Ruhm gethan, als Bonaventura. Daher ist auch seine Theologie mehr praktisch, als die gewöhnliche Scholastische; er bezeigt mehr Liebe und Ehrerbietung gegen die heilige Schrift; dringt nachdrücklich auf Gottseeligkeit, und hat auch besondere Schriften in dieser Absicht aufgesetzt. Freylich waren seine gelehrten dazu nöthigen Kenntnisse überaus mäßig; Einbildungskraft und Gefühle haben ihn am meisten geleitet; auch ist seine Schreibart ungleich schlechter, als in den Schriften seines Zeitgenossen Thomas. Unterdessen mußte sein guter und eifriger

Wille

Wille manchen Lesern weit mehr gefallen, als die trockene Disputirsucht der meisten Scholastiker. Daher empfiehlt ihn der berühmte Canzler der Universität Paris im funfzehnten Jahrhunderte, Johann Gerson, einer der ersten, der die geringe Nutzbarkeit der Scholastischen Methode für den Religionslehrer nicht nur einsah, sondern auch mit einer bessern zu vertauschen suchte, vor allen andern Theologen dieser Jahrhunderte, den Studierenden. „Er ist, schreibt er, (de Examinatione doctrinarum, p. 21. Opp. Tom. I. Antverp. 1706. fol.) im Lehren gründlich und sicher, fromm und gerecht und andächtig. Außerdem entfernt er sich, so viel es ihm möglich ist, von der Neubegierde; er mischt nicht auswärtige Sätze, oder weltliche dialektische oder physische Lehren ein, die er etwan, wie viele pflegen, mit theologischen Kunstwörtern überschüttet hätte; sondern, indem er sich der Erleuchtung des Verstandes befleißigt, führt er das Ganze zur Frömmigkeit und zu gottseeligen Empfindungen ein. Daher ist es geschehen, daß sich die weniger andächtigen Theologen, (oder vielleicht Studierende, indevoti Scholastici) deren Anzahl leider die größte ist, nicht viel mit ihm beschäftigt haben; da es doch keine erhabnere, keine göttlichere, keine heilsamere und liebreichere Lehre für die Theologen giebt. Je fleißiger ich mich endlich in meinem Alter zum Studieren desselben gewandt habe, desto mehr ist meine Schwatzhaftigkeit beschämt worden. Ich sagte zu mir: diese Lehre ist hinlänglich; wozu giebst du dir so viele thörichte Mühe? wozu arbeitest du allerley schriftliche Aufsätze aus? Man vervielfältige vielmehr und schreibe die Werke dieses Lehrers ab, von welchem man mit Wahrheit die Worte Christi vom Johannes gebrauchen kann: Er war ein brennendes und leuchtendes Licht. Ja, wie man bey den Sprachlehrern den Donatus

J. n. C. G. 1073 bis 1305.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

de partibus orationis, und bey den Logikern die Summula des **Petrus Hispanus** gleich anfänglich den neuen Lehrlingen auswendig zu lernen giebt; wenn sie gleich dieselben nicht sogleich verstehen: so scheint es auch, daß bey den theologischen Lehrlingen das Breviloquium des **Bonaventura** sehr heilsam eingeführt, und damit sein **Reiseweg des Gemüths zu Gott** verbunden werden könnte. Alles Lob ist zu gering für diese beyden Schriften: man ist schon weit gekommen, wenn man auch nur glaubt, welchen Werth sie haben." **Gerson** wiederholt diese Lobsprüche in andern Stellen seiner Schriften, und setzt dem heil. **Bonaventura** noch **Alexandern von Hales** an die Seite, den **Thomas von Aquino** selbst vor sein Muster erkannt, und sich nach ihm, besonders in seiner Sittenlehre, (in Secunda Secundae) gebildet habe. (Prima lectio contra vanam curiositatem, l. c. p. 91. Secunda lectio, p. 99. Epistola in laudem doctrinae S. Bonaventurae, l. c. p. 117. 119.) Ohngefähr eben so hat ihn einige Zeit darauf der Abt **Trittenheim** gerühmt. (de Scriptt. ecclesiast. c. 404. p. 112. sq. ed. Fabric.) „**Eustachius**, sagt er, der auch **Bonaventura** hieß, von dem sein Lehrer **Alexander de Ales**, indem er seine natürlichen Gaben und sein unschuldiges Leben betrachtete, zu sagen pflegte: **Im Bruder Bonaventura scheint Adam nicht gesündigt zu haben**, hat viele tiefsinnige und sehr andächtige Bücher geschrieben, durch welche er mit brennenden Worten nicht weniger das Gemüth des Lesers zur Liebe **Christi** entzündet, als den Verstand mit heiligen Lehren erleuchtet. Denn er übertrifft wohl alle Lehrer seiner Zeit an der Nutzbarkeit seiner Werke, wenn man auf den Geist der göttlichen Liebe und der christlichen Andacht sieht, welche in ihm spricht. Er ist tiefsinnig, nicht wortreich; subtil, nicht neugierig; beredt, nicht eitel;

eitel; seine Worte sind entflammt, nicht aufgeblasen; daher kann er sicherer gelesen, vom Liebhaber leichter verstanden, nützlicher studiert, angenehmer und fruchtbarer behalten werden. Gelehrsamkeit und Andacht hat niemand so verbunden, als er." J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Wie viel Wahres an allen diesen Lobsprüchen sey, darüber mögen die Leser aus dem Abrisse seiner dogmatischen Schriften selbst urtheilen. Die merkwürdigste darunter ist sein erstgedachtes Breviloquium. (in der Sammlung: Egregium opus subtilitate et devoto exercitio praecellens parvorum Opusculorum Doctoris Seraphici, S. Bonaventurae, Pars I. fol. LXIX — CIV. Argentinae, 1495. fol.) Sie fängt sich mit einem Gebete aus Ephes. C. III. v. 18. an, und folgert gleich darauf aus dieser Stelle, daß der Apostel in derselben die hohen Vorzüge der heil. Schrift (quae Theologia dicitur, setzt **Bonaventura** hinzu,) angegeben habe. Er schließt auch aus denselben, daß es keinem möglich sey, zum Verständnisse der Schrift zu gelangen, wenn ihm nicht vorher der Glaube an **Christum**, als die Leuchte, die Thüre und der Grund der ganzen Schrift, eingegossen worden sey. Eben deswegen bemerkt er auch, daß es bey derselben, nicht wie bey andern Wissenschaften, auf Vernunftschlüsse, Definitionen und Abtheilungen; sondern auf das übernatürliche Licht ankomme, durch welches wir die unserer Seeligkeit nöthigen Kenntnisse erlangen. Hierauf erklärt er die vom **Paulus** vermeintlich gepriesenen **Eigenschaften der heil. Schrift.** **Ihre Breite** soll in der Menge von Theilen bestehen, aus welchen sie zusammengesetzt ist: denn jeder ihrer beyden Haupttheile hat vielerley Bücher: legales, historiales, sapientales et prophetales, welche durch die vier Thiere in **Ezechiels** Geschichte abgebildet worden sind. Sie

wird überhaupt richtig in das Alte und Neue Testament; nicht in die theoretische und praktische eingetheilt, wie die Philosophie; weil sie auf die Erkenntniß des Glaubens, den Grund der Sitten und der Gerechtigkeit, gegründet ist, mithin beydes nicht von einander getrennt werden kann. Ihre Länge besteht in der Beschreibung der Zeiten und Zeitalter, vom Anfange der Welt bis zum jüngsten Gerichte; es sind die Zeiten des natürlichen, des geschriebenen und des Gnadengesetzes, in sieben Zeitaltern, welche mit den ersten Tagen der Welt und mit den verschiedenen Menschenaltern eine gewisse Aehnlichkeit haben. Die Höhe der heil. Schrift setzt Bonaventura in der Beschreibung der Stufenweise geordneten Hierarchieen: der kirchlichen, englischen und göttlichen in der Dreyeinigkeit selbst. Endlich ihre Tiefe soll in der Vielheit ihres mystischen Verstandes bestehen, der, außer dem buchstäblichen, allegorisch, moralisch und anagogisch ist. Darüber sagt er noch einiges, und bringt besonders biblische Auslegungsregeln aus dem Augustinus bey.

n. C. 1073 bis 1303.

Bonaventura hat dieses von ihm erbetene theologische Handbuch in sieben Abschnitte, und diese wieder in zwey und siebzig Capitel abgetheilt. Jene handeln von der göttlichen Dreyeinigkeit, von der Schöpfung der Welt, von dem Verderben der Sünde, von der Menschwerdung des göttlichen Worts, von der Gnade des heil. Geistes, von der sacramentlichen Arzney, und von dem letzten Gerichte. Nachdem er gezeigt hat, daß die Theologie, wenn gleich so vielfachen Inhalts, doch nur Eine Wissenschaft sey: giebt er folgenden Grund der Lehre von der Dreyeinigkeit an. Der Glaube verlangt, daß man von Gott auf das höchste und frömmste

ſte denke. Man würde ſich aber nicht den höchſten Begriff von ihm machen, wenn man nicht glaubte, daß ſich Gott auf das höchſte mittheilen könne; nicht den frömmſten, wenn man glaubte, er könne dieſes zwar; aber wolle es nicht. Daraus folgt, daß Gott von Ewigkeit her einen Geliebten und einen Mitgeliebten habe; alſo Einer und auch dreyeinig ſey. Die Schrift beſtätigt nicht allein dieſes; ſondern alle Geſchöpfe bezeugen es auch, wie ſolches durch eine Stelle Auguſtins erläutert wird, daß ein Gott ſey. Daß ferner in der Gottheit zwey Ausflüſſe, drey Perſonen (hypoſtaſes) vier Verhältniſſe, fünf Begriffe; (notiones) aber nur drey perſönliche Eigenheiten ſind; wird auf eine ähnliche Art bewieſen. Das erſte und höchſte Grundweſen muß ſich auf die vollkommenſte Art mittheilen; und als das einfachſte Weſen muß es auch untheilbar bleiben. Daher kann es nur zwey vollkommene Arten des Ausfluſſes in demſelben geben: nach der Weiſe der Natur, und nach der Weiſe des Willens. Jene iſt die Zeugung; dieſe aber das Aushauchen, (ſpiratio) oder der Ausgang. Weil nun aus zwey emanationibus ſubſtantificis zwey Perſonen entſtehen müſſen: ſo folgt daraus, daß in der Gottheit drey Perſonen ſind; und weil ſich auf jeden dieſer Ausflüſſe eine zweyfache habitudo relativa bezieht: ſo giebt es darinne vier Verhältniſſe: die Vaterſchaft, die Sohnſchaft, das Aushauchen und der Ausgang. Weil uns auch ferner durch dieſe Verhältniſſe (habitudines) die göttlichen Perſonen bekannt werden; beſonders aber diejenige Perſon, in der die erſte ratio principiandi iſt, und die den Vorzug hat, (hoc eſt nobilitatis in ipſa,) daß ſie nicht hervorgebracht wird: ſo giebt es fünf Begriffe in der Gottheit, nemlich mit jenen vier Verhältniſſen noch das Ungebohrne. (innascibilitas.) Da auch jede Perſon eine Eigenheit hat, durch welche ſie vor-

J. n. C. G. 1073 bis 1308.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

vorzüglich bekannt wird: so kann es nur drey solcher Eigenheiten geben. Um aber diesen Glauben richtig auszudrücken, (expressio catholica) muß man mit den heiligen Lehrern annehmen, daß in der Lehre von der Gottheit zwey modi praedicandi sind: per modum substantiae et relationis; drey modi supponendi: essentiae, personae, notionis; vier modi significandi substantiam, nemlich: nomine essentiae, substantiae, personae et hypostasis; fünf modi dicendi: quis, qui, quae, quid et quod; und drey modi differendi: secundum differentem modum existendi, se habendi, et intelligendi. Der Grund zum Verständnisse von allem diesem ist folgender. Weil das erste Grundwesen das vollkommenste und einfachste ist: so muß alles Vollkommene von ihm eigentlich und wahrhaftig gesagt werden; das Unvollkommene aber höchstens nur nach der Annehmung der menschlichen Natur. Da es nun zehn Prädicamente giebt: so können zwar die fünf letztern derselben, (passio, ubi, quando, situs, habitus,) da sie körperlichen Dingen zugehören, Gotte nur figürlich beygelegt werden; wohl aber die fünf ersten: substantia, quantitas, relatio, qualitas, actio; und zwar secundum completionem; doch so, daß sie die göttliche Einfachheit nicht hindern. Dieses wird ausführlich entwickelt und angewandt; darauf aber die Einheit der göttlichen Natur, sowohl in Ansehung der mannichfaltigen Erscheinungen, als auch in Absicht auf dasjenige, was jeder Person zugeeignet wird, erwiesen. Hier schreibt der Verfasser unter andern, (fol. LXXIII. b) daß von dem heil. Geiste gesagt werde, er sey in feurigen Zungen oder in der Gestalt einer Taube erschienen, zeige kein neues Band, oder eine neue Würkung an; sondern nur die Verbindung zwischen dem Zeichen und dem Bezeichneten, welches ihm besonders nach Art und Ursprung beygelegt wird.

Darauf

Darauf wird von der Allmacht, der Weisheit, der Vorherbestimmung, vom Vorherwissen, vom Willen und von der Vorsehung Gottes dergestalt gehandelt, daß überall (mit den Worten: Intelligentia et ratio praedictorum haec est,) vernünftige Gründe angegeben, auch manche Distinctionen nicht vergessen werden. So wird bemerkt, daß es in Gott gewissermaaßen vielerley Arten der Erkenntniß gebe, daß er insonderheit zufällige Dinge unfehlbar erkenne: sowohl solche, welche der Natur, als diejenigen, welche der Freyheit des menschlichen Willens unterworfen sind. J. n. C. G. 1075 bis 1303.

Eben diese Methode und vornemlich Beweisart herrscht auch in den folgenden Capiteln. Zu einer vollkommenen Ordnung und Verfassung der Dinge, sagt Bonaventura, ist es nöthig, daß alles auf Ein Grundwesen zurückgeführt werde, welches das erste und vollkommenste seyn muß. Da aber ein solches Grundwesen die Welt nicht aus sich selbst hervorbringen kann: so muß es dieselbe aus Nichts hervorbringen; und es folgt ferner daraus, daß sie in der Zeit geschaffen sey; ingleichen, daß jenes Grundwesen bey allen Geschöpfen eine dreyfache Ursache zur Absicht habe: efficientem, exemplarem, finalem. Auch hat eben dasselbe neben sich nicht bloß eine von sich entfernte Substanz, oder die körperliche Natur; sondern auch eine nähere, die verständige und unkörperliche, oder die Engel hervorbringen müssen. Den Fall der Menschen mußte Gott zulassen, weil er alles, was er erschaffen hat, durch eigene Bewegungen handeln läßt, und der Mensch von ihm dergestalt gemacht worden war, daß er durch den Sieg im Kampfe zur Belohnung der ewigen Ruhe gelangen sollte. Die Fortpflanzung der Erbsünde soll auf gleiche Art begreiflich gemacht werden. Gott läßt in uns, sagt

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Bonaventura, (P. III. c. 5. fol. LXXXI.) kein Elend anders zu, als wegen einer vorgängigen Schuld. Da wir nun von unserm Ursprunge an, ein mannichfaltiges Elend der Strafe an uns haben: so ist es gewiß, daß wir alle von Natur als Kinder des Zorns gebohren werden, weil wir die ursprüngliche Gerechtigkeit verloren haben. Der Mangel an derselben rührt freylich nicht vom eigenen Willen, oder von würklicher Belustigung her; daher wird auch die Erbsünde nach diesem Leben nicht in der Hölle bestraft; weil die göttliche Gerechtigkeit nicht supra condignum, sondern citra, zu strafen pflegt. So hat Augustinus vermuthlich gedacht; ob gleich seine Worte äußerlich, aus Abscheu gegen die Pelagianischen Irrthümer, eine andere Denkungsart anzudeuten scheinen: denn, um sie desto besser in die Mitte zurückzuführen, hat er sich desto stärker auf die Gegenseite gelenkt. Weil übrigens der Geist sich zu dem ersten Grundwesen mehr nähert, als der Leib: so hat Gott den Menschen dergestalt erschaffen, daß sein Geist dem Körper vorstehen, und dieser dem erschaffenen Geiste so lange unterworfen seyn sollte, als dieser dem unerschaffenen Geiste unterworfen seyn würde; wenn aber der Geist Gotte nicht gehorchen würde: so sollte sich auch durch ein gerechtes Gericht Gottes der Leib wider ihn empören. Das geschah würklich, nachdem Adam gesündigt hatte; daher mußten sich auch die Folgen davon auf seine Nachkommen erstrecken. Die mit dem aufrührerischen Fleische verbundene Seele kann dasselbe seitdem nicht mehr ziehen; sondern wird von demselben fortgezogen; fällt also in die Krankheit der bösen Lust, und in den Mangel der schuldigen Gerechtigkeit; aus welchen beyden, nach dem Augustinus und Anselmus, als aus Abneigung und Zuneigung, die Erbsünde zusammengesetzt ist. Mithin streitet es nicht mit

der

der göttlichen Gerechtigkeit, daß die Schuld auf die Nachkommen fortgepflanzt wird. Die Sünde wider den heil. Geist wird, nach der Meinung des Bonaventura, darum nicht vergeben, weil sie geradezu die Gnade des heil. Geistes, durch welche die Vergebung der Sünden geschieht, bestreitet. Sie wird aber auf mancherley Art begangen: in Rücksicht auf die Kirche, durch Beneidung der den Brüdern wiederfahrnen Gnade, und durch Widerstand gegen die erkannte Wahrheit; in Ansehung Gottes, durch Verzweifelung und angemaaßte Strafloſigkeit; endlich in Absicht der Gnade selbst, durch Verhärtung des Gemüths, und durch Unbußfertigkeit bis ans Ende. Gleichergestalt sucht er auch zu beweisen, (P. IV. c. 3. fol. LXXXIV. b) daß die Menschwerdung des Sohnes Gottes von dem ersten Grundwesen, das die Menschen wiederherstellen wollte, auf die schicklichste, gemeinste und vollständigste Art bewürkt worden sey. Die Gnade des heil. Geistes betrachtet er von mehrern Seiten: wie sie den freyen Willen aus der Sünde herausführt; wie sie zu einem verdienstlichen Guten hilft; und wie sie ihre Zweige in Fertigkeiten der Tugenden, der Gaben und der Seeligkeiten verbreitet; (ramificatur,) aber auch, wie sie in Ansehung des Glaubens, der Liebe, der Vollstreckung der göttlichen Gebote, und des Gebets, geübt werde. (P. V. c. 2. fol. LXXXVIII. sq.) Nicht nur in Beziehung auf die siebenfache Gnade; sondern auch um der vollkommenen Heilung der Menschen Willen, soll es sieben Sacramente geben. (P. VI. c. 3. fol. LXLIV.) Denn zu dieser gehörten die Vertreibung der Krankheit, die Einführung der Gesundheit, und die Erhaltung der eingeführten. Die Krankheit ist siebenfach: dreyerley durch die Schuld, welche eine erbliche, tödtliche und erläßliche ist, und vierley

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

rerley durch die Strafe, welche aus Unwissenheit, Bosheit, Schwachheit und böser Begierde besteht. Gegen die erbliche Schuld ist die Taufe, gegen die tödtliche die Buße, und gegen die erläßliche die letzte Oelung verordnet; wider die Unwissenheit aber die Weihung; wider die Bosheit das heil. Abendmahl; wider die Schwachheit die Firmelung, und wider die böse Lust die Ehe. Die Gesundheit der Seele besteht in der Uebung der sieben Tugenden, drey theologischen, und vier moralischen, oder Haupttugenden. (cardinalium.) Zum Glauben leitet die Taufe; zur Hoffnung die Firmelung; zur Liebe das Abendmahl; zur Gerechtigkeit die Buße; zur Beharrlichkeit, welche die vollendete Tapferkeit ist, die letzte Oelung; zur Klugheit die Weihung, und zur Mäßigkeit die Ehe. Endlich kann die hergestellte Gesundheit nicht anders als in der Schlachtordnung der Kirche, durch die Waffenrüstung der siebenfachen Gnade erhalten werden. Damit aber diese Schlachtordnung vollkommen und stets befestigt seyn möge, bedarf sie, weil sie aus verderblichen Theilen besteht, befestigender Sacramente für die Streitenden, aufrichtender für die Fallenden, und erneuernder für die Sterbenden. Ein befestigendes ist entweder für die Eintretenden bestimmt, wie die Taufe; oder für die Stehenden, wie die Firmelung; oder für die Austretenden, wie die letzte Oelung. Ein aufrichtendes Sacrament leistet dieses entweder von einer erläßlichen Schuld, wie das Abendmahl; oder von einer tödtlichen, wie die Buße. Das erneuernde Sacrament endlich erneuert theils das geistliche Seyn, wie die Weihung; theils das natürliche, wie die Ehe. Zu diesen Beyspielen verdient nur noch hinzugesetzt zu werden,

werden, daß Bonaventura bey der Empfängniß Christi alle böse Lust in der Jungfrau Maria getilgt werden läßt; (P. IV. c. 3. fol. LXXXIV.b) und daß er sich auch bey dem Fegfeuer viele Mühe giebt, (P. VII. c. 2. fol. C.b) diese Strafe aus der Gerechtigkeit Gottes herzuleiten. Denn, sagt er, weil der Geist des Menschen, mit Vergessung des ewigen und höchsten Gutes, sich dem niedrigsten unterworfen hat: so muß ihm auch eine niedrige Strafe aufgelegt werden; er muß durch ein materielles Feuer Strafe leiden; damit, gleichwie, nach der natürlichen Ordnung, die Seele mit dem Körper vereinigt wird, um dem Körper Leben einzuflößen, sie auch, nach der Ordnung der Gerechtigkeit, mit dem materiellen Feuer verbunden werde, ut punile puniendi, a quo suscipiat poenam. Dieses kleine Handbuch der Theologie schließt sich auch, wie es anfieng, mit einem Gebete. J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Ein anderes ähnliches Buch hat er von seinen hundert Abschnitten Centiloquium genannt, (in parvis Opusculis, P. I. fol. CIV—CXXXVI.) und es auf Verlangen zum Unterrichte der Anfänger aufgesetzt. (Rudis rogatus a rudibus, rudem Tractatum rudibus compilavi, in quo rudium ruditas circa generalia Theologiae saltem ruditer poterit erudiri.) Nach seiner Versicherung hat er es aus Schriften der Philosophen gesammelt; worunter er aber hauptsächlich die Kirchenlehrer versteht; wenn gleich auch Cicero angeführt ist. Der erste Theil dieses Buchs geht die Lehre von der Sünde, nebst den verschiedenen Gattungen der Laster, ingleichen die Vorschriften über Interdikt und Excommunication durch. Im zweyten werden die strafenden Folgen der Sünden in diesem und jenem Leben erklärt. Die Lehren von Gott, von der Schöpfung, von den Engeln, von der Seele und dem Körper

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Körper des Menschen, von der Vereinigung der Naturen in Christo, von der Gnade, Weisheit und dem Verdienste desselben, ingleichen von seinem Leiden, von der heiligen Schrift, den zehn Geboten, der dem Menschen nöthigen Gnade, von den Tugenden, den Gaben des heil. Geistes und Seeligkeiten, vom thätigen und anschaulichen Leben, endlich von den Sacramenten, (wobey besonders die Hindernisse der Ehe genau durchgegangen werden,) machen den Inhalt des dritten Theils aus; und im vierten werden die Belohnungen der Frommen vorgetragen. Vieles ist zwar kurz und faßlich, nach den Bedürfnissen der Lehrlinge, erklärt: aber es ist auch genug darunter gemischt, womit sie füglich verschont werden konnten, dergleichen (P. III. Sect. 17. fol. CXX.) die englische Hierarchie ist, welche wieder in die Epiphaniam, Hyperphaniam und Hypophaniam abgetheilt wird; auch der sieben Definitionen des Glaubens, und der zehnfachen Bedeutung dieses Nahmens; (Sect. 37. fol. CXXVI.) der drey Definitionen von der Liebe, (Sect. 40. fol. CXXVII.) und fünf von der Klugheit; (Sect. 41. ib.) der Fabel von den einzelen Sätzen des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, das jeder Apostel verfertigt haben soll, und ähnlicher Stellen, nicht zu gedenken.

Um vieles weitläufiger; aber im Grunde seinem Verfasser gar nicht eigen, ist ein anderes dogmatischmoralisches Werk, welches Bonaventura deßwegen Pharetra genannt hat, weil darinne eben so, wie in einem Köcher Pfeile verwahrt werden, (l. c. fol. CLXVII — CCXL.) mit welchen ein Feind den andern trifft, verwundet und niederwirft, mancherley Zeugnisse glaubwürdiger Männer enthalten sind, mit welchen wir, in Würksamkeit gebracht, den alten Feind niederwerfen. Es sind also lauter unter gewisse

wisse Classen eingetragene Stellen von Kirchenvätern, die er in folgender Ordnung selbst anzeigt: Gregor der Große, Ambrosius, Chrysostomus, Isidorus, Augustinus, Hieronymus, Bernhard, Anselmus und Cassiodorus; zu welchen auch noch Seneca, zum Theil in Schriften, die er gewiß nicht aufgesetzt hat, kömmt. Gregorius und Augustinus haben das meiste zu dieser Sammlung hergegeben. Im ersten Buche dieses Werks, (de personarum varietate,) findet man unter funfzig Artikeln, Stellen, auch wohl nur kurze Sätze, Sittensprüche und Gedanken jener Gelehrten über Gott, Christum, das Abendmahl, das Kreuz, die Jungfrau Maria, die Engel, die Menschen und Weiber, gute und böse Christen, Prälaten, Prediger, Priester und Mönche, über Bischöfe, Studierende und Advocaten, über die drey Stände der Anfänger, Wachsenden und Vollkommenen, über Arme und Reiche, Mächtige, Richter, Soldaten, Kaufleute, Wucherer, und zuletzt über die Teufel. Im zweyten Buche (de principalium virtutum et vitiorum multiplicitate,) werden, nachdem zuerst die Materien von der Versuchung, von Gedanken, vom Vergnügen und von der Einwilligung vorgekommen sind, die Laster und Tugenden ohngefähr nach den gewöhnlichen Abtheilungen, durch eine große Menge solcher Stellen erläutert. Das dritte und vierte Buch (de periculosis, et de gratiosis.) erweitern diese Gegenstände noch durch vielfache Gemüthszustände, Leidenschaften, Fehler, verwandte Laster und Tugenden, nebst ihren Folgen. Die Wahl der zusammengetragenen Stellen ist freylich nichts weniger als streng; da sie aber, wie Bonaventura meldet, nicht bloß zu Betrachtungen, sondern auch zum Predigen, und selbst zum Disputiren dienen sollen: so hat wohl eine jede damals zu etwas genützt.

J. n. C. 1073 bis 1302.

Sein

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Sein Commentarius über Lombards Lehrbuch, der unter andern zu Lyon im Jahr 1510. in vier Foliobänden gedruckt worden iſt, unterſcheidet ſich freylich von ſeinen bisher gedachten dogmatiſchen Schriften eben ſo wie Lombard ſelbſt. Was vor einen hohen Werth er dem Werke deſſelben beygelegt habe, ſieht man aus einer kleinen Schrift, (Compendioſum principium ſuper Libros Sententiarum, in parvis Opuſculis, P. I. fol. LV—LXVI.) welche er bey Erlangung der erſten theologiſchen Würde (in promotione ad Baccalariatum Sententiarum Theologiae,) ausgefertigt hat. Er wendet zuerſt auf daſſelbe die Stelle Sirach C. XXIV. v. 7. (nach der alten lateiniſchen Ueberſetzung: Gyrum coeli circumivi ſola,) durch die ſonderbarſten myſtiſchen Deutungen an; zum Beyſpiel, daß Lombard im vierten Buche de tripici gyro handle: de gyro ſacramentalis expiationis, reſurrectionis et iudiciariae examinationis. Darauf folgt ein Prologus in Opus notabile, quod dicitur Sententiae Sententiarum B. Bonaventurae, dictatum per verſus ſuper IV. Libros Sententiarum, welcher in einer Anzahl gereimter Verſe den allgemeinen Inhalt von einem jeden Buche Lombards, verglichen mit den vier Thieren in Ezechiels Geſichte, in ſich faßt. Endlich aber wird auch der Inhalt von jeder Diſtinction in Lombards Werke in eben ſolchen Verſen beſchrieben. Zur Probe mag die 22ſte Diſtinction des zweyten Buchs, vom Urſprunge der erſten Sünde, dienen: Eva virum tentat, Domino vult aequiparari, Peccatum fore ſcit praeceptum praevaricari. Debet ob hoc eius crimen maius reputari. Evae conſenſit Adam credens veniale Seu leve peccatum, quod erat morti ſociale. Qui potuit, ſed non voluit, rem ſcire videtur, Quod ſit ignorans, peccati lege ligetur, Qui vult nec potuit; Immunis talis habetur,

habetur, Qui quasi simpliciter nescit; mortem patietur. Sic excusari nullatenus Eva meretur. Primum peccatum non est sine velle patratum.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Vor dem Commentarius selbst geht eine lange Vorrede her, in welcher zuerst die Stelle, Hiob C. XXVIII. v. 11. (Profunda fluviorum scrutatus est, et abscondita produxit in lucem,) dazu angewandt wird, die viererley causas in Lombards Werke vorläufig zu erkennen; indem die causa materialis in dem Worte Flüsse; formalis im Durchforschen der Tiefen; finalis in der Offenbarung des Verborgenen; und efficiens in den Worten; er hat geforscht, und ans Licht gezogen, liegen soll. Dazu kommt eine Menge Deutungen von vier daraus entstehenden Flüssen, und eben so vielen Tiefen auf Lombards vier Bücher, und ihren besondern Inhalt. So wird, zum Beyspiel, die Tiefe des ewigen Ausflusses in Gott, der Schöpfung, der Menschwerdung, und der sacramentlichen Anstalten, durch viele darauf gedrehte biblische Stellen erörtert. An dieser unausstehlichen Deuterey hatte Bonaventura noch nicht genug; es folgen noch vier weitläufig abgehandelte Fragen über jene vier Ursachen. Die erste ist: welches die Materie oder das Subjekt von Lombard Werke sey? Es scheint, sagt er, dasselbe sey Gott, weil die ganze theologische Wissenschaft auf ihn gerichtet ist. Oder man könnte es auch in den Sachen und Zeichen setzen, weil sich alles in diesem Werke darnach eintheilen läßt. Endlich scheint es auch, dasjenige, was geglaubt werden muß, (credibile) sey Subjekt desselben, weil der Verfasser dieses selbst zu seiner Absicht macht. Aber gegen jedes von diesen dreyen werden Einwendungen vorgebracht, diese werden wieder beantwortet; Gegengründe angeführt; und nach einem langweiligen Herum-

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

umschweifen wird entschieden, daß jedes von jenen dreyen in einer besondern Rücksicht das Subjekt des Werks genannt werden könne. In der vierten Frage untersucht Bonaventura sogar: ob auch Peter Lombard die causa efficiens oder der Verfasser dieses Buchs genannt werden dürfe? Dieser sey ja nicht der Lehrer des Christenthums, wendet er ein, welches, nach dem Augustinus, Christus allein sey; auch habe Aristoteles angemerkt, daß nicht ein jeder, der etwas über Grammatik und Musik verfertigt, deßwegen ein Grammatiker und Musiker heißen könne; indem solches zufälliger Weise, oder bloß nach dem Muster anderer geschehen seyn könne; nun aber habe Lombard sein Werk aus fremden Lehrsätzen zusammengetragen. Doch auf der andern Seite, fährt er fort, hat auch Gott dieses Werk mit seinem Finger nicht geschrieben; mithin hat es einen andern Lehrer gehabt; und Lombard nennt sich selbst als Verfasser desselben. Er muß also wohl davor erkannt werden; die gedachten Einwendungen werden gehoben; und im vorzüglichsten Verstande kann man doch auch sagen, daß Gott Lehrer und Urheber dieses Werks sey.

Begreiflich wird es schon aus diesen Fragen, wie ein Schriftsteller, der sie aufzuwerfen im Stande war, vier Theile in zwey dicken Foliobänden über Lombards Handbuch habe zusammenschreiben können. An erheblichern Fragen fehlt es freylich hier auch nicht; aber überhaupt hat Bonaventura sowohl im Lehrbegriffe, als in der Methode, so viel Aehnlichkeit mit Alexander von Hales, Albert dem Großen und Thomas von Aquino, daß nur eine mäßige Anzahl Beyspiele aus seinem Commentar hinlänglich seyn wird, denselben zu charakterisiren. Gewöhnlich wird Lombards Text, bey den Scholastikern schlechtweg

littera

littera genannt, kurz erklärt, und beſonders der Gang ſeiner Abhandlung und Beweisart entwickelt. Den allermeiſten Raum aber nehmen mehrere Fragen bey jeder Diſtinction ein, von denen man, ob ſie gleich der Verfaſſer vor nothwendig zum Verſtändniſſe derſelben erklärt, und dieſer Nutzen ihnen auch nicht ganz abgeſprochen werden darf, doch eben ſowohl behaupten kann, daß ſie noch mehr zu den beliebten Streitübungen dieſer Zeiten gedient haben. So frägt er, (ad L. I. Diſtinct. XI.) **ob der heil. Geiſt auch eigentlich ein Geiſt ſey?** So ſcheint es, ſagt er, aus folgenden Gründen. Seine Perſon wird recht eigentlich mit dieſem Nahmen bezeichnet; und der Beynahme **heilig** ſchränkt dieſes, daß er ein Geiſt iſt, nicht ein. Er heißt ſpiritus, quod ſpiratur; von wem aber dieſes gelehrt wird, der zeugt nicht, und wird auch nicht gezeugt; alſo kömmt es weder dem Vater noch dem Sohne zu. Ueberdieß nennt man Menſchen, die über Ein Böſes einig ſind, und nach demſelben begierigſt trachten, conſpiratores; da nun dieſes Wort von ſpiratio herkömmt, und dieſes bloß von der Liebe gebraucht wird: ſo ſchickt es ſich auch allein für den heil. Geiſt. Hingegen befiehlt die Schrift, Gott im Geiſte und in der Wahrheit anzubeten; da nun die ganze Dreyeinigkeit angebetet werden muß: ſo iſt ſie auch ganz Geiſt. Man kann dieſes auch vernunftmäßig ſo beweiſen: der Geiſt wird dem Körper entgegengeſetzt; was alſo nicht Körper iſt, das iſt ein Geiſt, und das letztere iſt ein **abſoluter**, kein **relativer** Nahme. Dieſe und noch mehr ſolche Einwürfe werden nach und nach beantwortet. Bey **der ſiebzehnten Diſtinction** eben deſſelben Buchs frägt er: ob man außer der Gabe der unerſchaffenen Liebe, noch eine Gabe der erſchaffenen Liebe annehmen könne? das heißt: **ob die Liebe, mit der wir Gott lieben, der heil. Geiſt ſey?** ob die

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

n. C. 1073 bis 1303.

Liebe aus Liebe liebenswürdig sey? ob die Liebe von dem, der sie hat, mit Gewißheit erkannt werde? certitudinaliter cognoscibilis) bey der neunzehnten: ob man in den göttlichen Personen totum integrale; oder totum universale; oder principium materiale annehmen müsse? endlich bey der vier und dreyßigsten: ob man bey denselben eine additionem, praedicationem, appropriationem oder translationem anzunehmen habe? Ueber die achtzehnte Distinction des zweyten Buchs beschäfftigt sich der Verfasser sehr lange in zwey Fragen mit der Bildung des weiblichen Körpers. Er soll von der Ribbe des Mannes genommen seyn; gleichwohl hat Gott Mann und Weib zugleich erschaffen. Es soll im Schlafe geschehen seyn; aber Adam empfand noch keine Ermüdung; mithin wäre es kein natürlicher Schlaf gewesen. Ferner hätte bey der Trennung der Ribbe eine Verletzung oder ein Schmerz erfolgen müssen: und so hätte Adam eher eine Strafe gelitten, als er gesündigt hatte; geschah aber keines von beyden: so war es nicht nöthig, daß sie ihm schlafend entzogen wurde. Solcher Einwendungen folgen mehrere, bis ihre Beantwortung und Gegengründe die biblische Erzählung rechtfertigen. Darauf wird aber noch ausführlich untersucht, ob das Weib aus der männlichen Ribbe secundum rationem seminalem gebildet worden sey? und noch in einer dritten nicht kürzer behandelten Frage: was die ratio seminalis nach dem Wesen sey; und da sie gewiß eine Form ist, ob diese eine allgemeine oder besondere sey?

Auf die Frage: (ad L. II. Dist. XXXIII.) **ob Kinder, welche bloß in der Erbsünde sterben, durch ein materielles Feuer bestraft werden?** scheint zwar, wie **Bonaventura** bemerkt, schon **Augustinus** entscheidend geantwortet zu haben, daß, wenn

wenn ein ſolches Kind nur eine Stunde ungetauft gelebt hätte, es dennoch unvermeidlich in die Hölle kommen müſſe. Auch kann man dafür den Grund anführen, daß die Kinder in dieſem Leben viele Noth und würkliche Strafen leiden; dieſe aber nicht ungerecht ſeyn können, und ſie alſo eine empfindliche Beſtrafung verdienen. Ein anderer Grund iſt dieſer, daß dasjenige am ſtrafwürdigſten iſt, worinne die Urſache der Sünde am meiſten liegt; da nun die Erbſünde durch das Fleiſch fortgepflanzt wird: ſo verdient auch dieſes hauptſächlich ewige Strafen. Dazu kömmt noch dieſes, daß die Kinder leidensfähige Körper beybehalten werden. Hingegen geſteht doch **Auguſtinus** ſelbſt, daß die Kinder, welche außer der Erbſünde keine andere Sünde begangen haben, nur eine ſehr geringe Strafe leiden werden. **Lombard** behauptet ebenfalls, daß ſie nur auf immer des göttlichen Anſchauens beraubt ſeyn werden. Es iſt ohnedem ungerecht, mehr durch die Strafe zu fordern, als in der Schuld begangen worden iſt; und Kinder haben ja die göttlichen Befehle nicht würklich verſchmäht. Ueberdieß muß auch die Härte der Strafe der Größe des bey der Sünde empfundenen Vergnügens gemäß ſeyn; nun aber hat die Seele des Kindes keine unordentliche Beluſtigung im Körper gefühlt. Endlich iſt es entſetzlicher, ewig in Martern, als gar nicht zu ſeyn; wenn alſo Gott die von ihm geſchaffene Seele, die keine würkliche Sünde begangen hat, gleichwohl ewig ſtrafte: ſo hätte er ihr gar keine Wohlthat erwieſen, und ſeine Barmherzigkeit würde keineswegs mit ſeiner Gerechtigkeit zuſammentreffen. Um zwiſchen dieſen gegenſeitigen Gründen zu einer Entſcheidung zu kommen, erinnert **Bonaventura** zuerſt, daß es hier zweyerley Meinungen gebe. Einige behaupteten, in Rückſicht auf die Strenge der Gerechtigkeit Gottes, vermöge welcher er den

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Menschen wegen einer einzigen mäßigen Todtsünde, bey welcher nur ein augenblickliches, und beynahe gar kein Vergnügen Statt fand, ewig martert, daß auch die kleinen Kinder in einem materiellen Feuer brennen werden; doch weit weniger als diejenigen, welche würkliche Sünden begangen haben. Sie glaubten auch, daß dieses Augustins Meinung gewesen sey, indem er die Strafe der Kinder nur verhältnißweise gegen die Strafen anderer sehr gelinde genannt habe, und daß es auch der Barmherzigkeit Gottes in diesem Falle nicht nachtheilig sey, wenn seine Gerechtigkeit das Uebergewicht habe. Andere aber, fährt Bonaventura fort, denken hierüber milder, auf eine mit der Frömmigkeit, dem Glauben und dem Urtheil der Vernunft mehr übereinstimmende Art. Sie geben zu, daß die Kinder, weil sie in der Erbsünde gestorben sind, und also die Gerechtigkeit und Gnade des heil. Geistes nicht gehabt haben, Gott in Ewigkeit nicht schauen werden; daß sie, wegen ihrer Befleckung des Fleisches, an einen schlechten Ort in der Hölle kommen; aber, weil sie kein sündliches Vergnügen empfunden haben, keine ewigen Strafen leiden werden. Dieser Meinung, welche die gemeinste, und auch Lombards seine war, tritt Bonaventura wegen der angeführten Gründe bey, und beantwortet die dagegen gemachten Einwürfe. Er wirft auch noch eine neue Frage darüber auf: ob Kinder, die bloß in der Erbsünde sterben, durch einen innern Schmerz bestraft werden? und gesteht wiederum, daß die Lehrer der Theologie hierüber uneins sind? meint jedoch selbst, daß sie zwar nicht Schmerz und Betrübniß; wohl aber Erkenntniß haben werden.

Merkwürdig ist es, daß Bonaventura (ad L. III. Sententt. Dist. III.) nach einer langen Untersuchung

es der Ehre Christi und seinen Vorzügen über seine Mutter gemäß gehalten hat, daß sie erst, nachdem sie die Erbsünde angenommen hatte, geheiligt worden sey. Er hat also die Meinung von ihrer unbefleckten Empfängniß noch nicht gekannt, welche sein Orden in der Folge verfochten hat. Zehn Fragen hat er über den cultum latriae, oder über die Anbetung, erörtert: ob sie der menschlichen Natur Christi, seinem Bilde, seiner Mutter, seinem Kreuze, und seinen Gliedern erwiesen werden dürfe? ob man sie, wenn es aus Irrthum geschieht, ohne Sünde dem Teufel erweisen könne? ob sie unter die Tugenden gehöre? eine allgemeine oder besondere; eine Haupttugend oder eine theologische sey? und ob sie von der dulia unterschieden werden müsse. (ad L. III. Dist. IX.) Sehr ernsthaft und genau werden von ihm die Gründe für und wider den Satz, daß Christi Leib drey Tage lang im Grabe gewesen sey, erwogen, und endlich wird für denselben der Ausspruch gethan. (ad L. III. Dist. XXII.) Ueber die Transsubstantiation hat auch er manche sonderbare Fragen vorgetragen; zum Beyspiel: ob eine gleiche oder größere Kraft dazu gehöre, das Brodt in den Leib Christi zu verwandeln, als etwas von neuem zu erschaffen? ob diese Kraft edler sey, als die Kraft der Empfängniß? ob diese Verwandlung eine Vernichtung sey? ob sie plötzlich sey? oder erst nach und nach erfolge? und dergleichen mehr. In einer besondern Frage sucht er zu zeigen, (ad L. IV. Dist. XX. Quaest. 5.) daß es der Teufel sey, durch dessen Dienst die Strafe des Fegfeuers ausgeübt werde. Eben so beweist er, (ad L. IV. Dist. XXIII.) daß die letzte Oelung nicht unmittelbar von Christo; sondern vom heil. Geiste durch die Apostel eingesetzt worden sey. * Andere Fragen über das vierte Buch Lombards sind folgende: ob die

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Strafen der Verdammten wegen der Fürbitte der Kirche etwas gemildert werden? ob Gott mit einem derselben barmherziger oder gerechter verfahre, als mit dem andern? ob er etwas bloß aus Gerechtigkeit, oder bloß aus Barmherzigkeit erlassen könne? ob über die Engel ein Gericht ergehen werde? ob das verbrennende Feuer, welches vor dem Angesichte des höchsten Richters hergehen wird, ein Element sey? ob die Kraft dieses Feuers natürlich oder übernatürlich sey? ob es so hoch steigen werde, als die Wasser der Sündfluth? ob dieses Feuer vor dem Gerichte hergehen, oder auf dasselbe folgen werde? ob die Seeligkeit ein erschaffenes oder unerschaffenes Gut sey? wie die verherrlichten Körper beschaffen seyn werden? ob an dem Orte der Verdammten körperliche oder geistliche Finsterniß seyn werde? und andere solche Fragen mehr.

Wundert man sich nunmehr vielleicht nach allen diesen Auszügen aus den dogmatischen Schriften des **Bonaventura**, wie ihm **Gerson** und **Trittenheim** einen so hohen Vorzug über alle Scholastiker haben beylegen können: so muß man auf die Bücher zurücksehen, auf welche sie, besonders **Gerson**, ihre Lobsprüche gründeten. Sein Breviloquium ist, wenn man nur die Erwartungen nach dem Zustande des Jahrhunderts gehörig herabstimmt, ein nicht übel gerathenes Buch. Man sollte sich freylich von einem Lehrer, der deßwegen gerühmt wird, daß er alles auf die christliche Gottseeligkeit zurückführe, mehr biblische Begriffe und Beweise, auch mehr praktische Anwendungen der Glaubenslehren versprechen; aber sein Vortrag ist doch ziemlich brauchbar; (wenn gleich in sehr schlechtem Latein abgefaßt,) von unnützen Fragen und Kunstwörtern größtentheils entblößt; und die Anleitung, welche er so häufig zum Verständniß und Erweis der

Lehr-

Lehrsätze aus Vernunftwahrheiten oder andern theologischen Lehren giebt, erleichtert wenigstens das Nachdenken über den Grund und Zusammenhang derselben. Die zweyte seiner gepriesenen Schriften, (Itinerarium mentis in Deum,) welche ganz mystisch ist, entfernt sich desto mehr von der scholastischen Methode, und zeigt, wie andere seiner schon anderswo (Th. XXVIII. S. 328—330.) angeführten Aufsätze, daß es ihm keineswegs an Eifer für die Frömmigkeit gefehlt habe; wenn nur seine Religionskenntnisse reiner gewesen wären. Daß er die Vereinigung jener beyden Lehrarten zur Vollkommenheit der theologischen Wissenschaft vor nothwendig gehalten, ja der mystischen darunter den Vorzug gegeben habe, beweiset eine bereits von Semlern (Einleitung in die dogmat. Gottesgelehrs. S. 58. vor dem zweyten Bande von Baumgartens Evangelischer Glaubenslehre) in einer Einsichtsvollen Würdigung der Schriften des Bonaventura, aus dessen Commentarius über Lombarden (L. III. Dist. XXV. Quaest. 3.) beygebrachte Stelle, in welcher er eigentlich einem andern berühmten Mystiker, der hundert Jahre früher gelebt hat, gefolgt ist. „Nach dem „Hugo von St. Victor, schreibt er, findet man, „nach dem Wachsthum des Glaubens, auch verschiedene Gattungen von Menschen. Denn es giebt einige „Gläubige, die bloß aus Frömmigkeit sich zu glauben „entschließen; aber mit ihrer Vernunft, (oder mit Gründen, ratione,) nicht begreifen, ob man glauben müsse, „oder nicht. Andere billigen dasjenige mit ihrer Vernunft, was sie mit ihrem Glauben angenommen haben. Noch andere erfahren dasjenige durch das Verständniß eines gereinigten Gemüths, (die berühmte „via purgativa der Mystiker,) was sie glauben und „durch die Vernunft billigen. Bey der ersten macht „der Glaube allein die Wahl aus; bey der zweyten „Gat-

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

„Gattung, seßt die Vernunft die Billigung hinzu;
„und bey der dritten ergreift die Reinigkeit des
„Verständnisses die Gewißheit.“

n. C. G. 1073 bis 1303.

Solche Hauptanführer der Scholastiker im dreyzehnten Jahrhunderte, wie **Alexander von Hales, Albert der Große, Thomas von Aquino** und **Bonaventura** waren, in deren Gesellschaft die Leser dieser Geschichte bisher vielleicht zu lang für ihr Neigung zurückgehalten worden sind, überheben sie doch zugleich der Nothwendigkeit, eine genauere Bekanntschaft mit einigen andern, zwar auch berühmten scholastischen Theologen in den spätern Zeiten des gedachten Jahrhunderts, und die sich um die Philosophie, wie in ihrer Geschichte (Th. XXIV. S. 443. fg.) bemerkt worden ist, nicht gemeine Verdienste erworben haben; aber in der Religionswissenschaft nur auf der von jenen hochverehrten Lehrern geebneten Bahn fortgeschritten sind, zu errichten. So hat **Heinrich von Gent**, der unter seinen Niederländischen Landsleuten den Beynahmen **Goethals**, (lateinisch übersetzt, Bonicollius) führte, und in der Sorbonne die Theologie und Philosophie mit großem Beyfall lehrte, eine Summam Theologiae, und Quodlibeta theologica in LL. IV. Sententiarum hinterlassen, deren Ausgaben **Cave** (Hist. litt. Scriptt. ecclesiast. T. II. p. 326.) und **Fabricius** (Biblioth. med. et inf. Latinit. T. III. p. 214. ed. Patav.) verzeichnet haben. Aehnliche Schriften (Quaestiones in Magistrum Sententiarum, et Quodlibeta theologica LXXX.) hat der Englische Franciscaner und Lehrer der Theologie zu Oxford, **Richard von Middleton**, der von seinen Bewunderern Doctor solidus, copiosus, fundatissimus et authoratus genannt wurde, aufgesetzt. (Fabric. l. c. T. V. p. 82.) Berühmter noch als beyde wurde **Aegidius von Rom**, oder

von

von Colonna, Prior der Auguſtianer Eremiten, Lehrer der Theologie zu Paris, und ſeit dem Jahr 1295. Erzbiſchof von Bourges. Sein Tod wird von einigen ins Jahr 1315. von andern erſt ins folgende geſetzt. Das erſtere verdient aber den Vorzug, weil es Du Boulay, ſelbſt mit ſeinem Sterbetage, angiebt; der auch folgende Inſchrift über ſeinem Grabe zu Paris mittheilt: Hic iacet aula morum, vitae munditia, Archiphiloſophiae Ariſtotelis perſpicaciſſimus commentator, clavis et doctor ſacrae Theologiae, lux in lucem reducens dubia. Der große Ruf von ſeiner Wiſſenſchaft erwarb ihm die Ehrennahmen: Doctor fundatiſſimus und Theologorum Princeps; weil man ihm aber auch Wunderwerke zuſchrieb: ſo iſt er nicht ſelten Beatus Doctor genannt worden. Trittenheim verſichert, daß er beynahe unzählige Bücher geſchrieben habe; von einigen derſelben mögen hier die Aufſchriften ſtehen; die philoſophiſchen, unter welchen Commentarien über alle Bücher des Ariſtoteles ſind, können wegbleiben. (in Hexaemeron, in Cantica Canticorum, in Epiſtolas Pauli, in LL. IV. Sententiarum, Compendium Theologiae, de ſubiecto theologiae, diſtinctio Articulorum fidei, de corpore Chriſti, de ſapientia divina in beatis, de peccato originali, adverſus corruptorem Thomae, &c.) Da er, wie auch der Titel der letzten von dieſen Schriften anzeigt, ein eifriger Vertheidiger der Meinungen ſeines Lehrers, des heil. Thomas, war: ſo brauchen ſeine Lehrſätze deſto weniger ausgezeichnet zu werden. (Trithem. de Scriptt. Eccleſiaſt. c. 490. p. 121. ed. Fabric. Bulaei Hiſt. Univerſ. Pariſ. T. III. p. 671. ſq. Cave l. c. p. 339. ſq.) Einige ſeiner Lehrſätze, beſonders über die Brodtverwandlung, hat Cramer aus ſeinen Contemplationibus LX. de ſanctiſſ. Euchariſtiae Sacramento, ausgezeichnet. (l. c. S. 915—920.)

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Vincent von Beauvais, dieser berühmte Französische Dominicaner, um die Mitte des dreyzehnten Jahrhunderts, dessen großes Werk, das vierfache Speculum, ebenfalls schon in der Geschichte der Philosophie (l. c. S. 446.) angezeigt worden ist, darf doch auch hier nicht vorbeygelassen werden. Jenes Werk, das er auf Verlangen und Kosten seines Königs, Ludwigs des Neunten, zusammentrug, fordert, so sehr es auch nur Sammlung ist, gleichwohl wegen der ungemeinen Hochschätzung, deren es lange genossen hat, für zwey seiner Haupttheile, Speculum doctrinale et morale, seine besondere Stelle. Die zu Venedig im Jahr 1494. in vier Foliobänden gedruckte Ausgabe desselben, deren ich mich jetzt bediene, kann diejenigen entschuldigen, welche ihn noch in neuern Zeiten Bischof von Beauvais genannt haben, weil er in dieser Ausgabe eben denselben Nahmen führt. Das Speculum doctrinale macht in derselben 255 Seiten aus, und besteht aus siebzehn Büchern. Es ist eigentlich der zweyte Theil des gesammten Werks. Nachdem er im ersten (Speculum naturale) alles, was man damals aus lateinischen Büchern über Physik, Naturgeschichte, Physiologie, Psychologie, Geographie und chronologische Weltgeschichte nehmen konnte, gesammelt; auch vieles über die göttliche Regierung der Welt und der Menschen, über die mancherley Merkwürdigkeiten des Menschen, seine Versündigung und ihre Folgen, hinzugemischt hat, woraus man die allgemeine und körperliche und geistige Natur kennen lernen sollte: so sucht er im zweyten Theil zu zeigen, wie diese verfallene Natur durch Wissenschaften und Künste wieder hergestellt werden müsse. Von diesen handelt er zuerst überhaupt, von ihrer Erfindung und Eintheilung, von der Methode zu studieren, zu lesen und zu unterrichten; sodann von der Sprachlehre, Redekunst

dekunst und Dichtunst; (scientiae sermocinales) weiter von den praktischen oder moralischen Wissenschaften, worunter die Fertigkeit, sich selbst zu regieren, (monostica) die Haushaltungskunst und Staatsklugheit gerechnet werden; und wobey sehr vieles aus geistlichen und bürgerlichen Rechten vorkommt; ferner von den mechanischen Künsten, dergleichen Wollenarbeit, Baukunst, Kriegskunst, Schiffskunst, Handelschaft, Jagd, Ackerbau, Alchymie, (im Grunde mehr Metallurgie und Chymie) und praktische Arzneykunde seyn sollen; endlich von den theoretischen Wissenschaften, welche der Endzweck von allem sind. Die theoretische Arzneykunde, die Physik, die Mathematik, und endlich die Theologie, als der Zweck aller Wissenschaften, werden in diesem letzten Abschnitte vorgetragen. Weil aber schon im ersten Hauptheil viel physikalisch-theologischer Mischmasch eingestreuet worden war: so ist diese Wissenschaft hier am allermagersten ausgefallen. Eine ziemliche Reihe von Hauptstücken beschäftigt sich mit der heydnischen Götterlehre und Fabelgeschichte; alsdann wird etwas über die christliche Theologie und die biblischen Bücher hinzugefügt; zuletzt aber werden die berühmtesten Kirchenschriftsteller bis ins zwölfte Jahrhundert beschrieben. J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Etwas mehr, als durch diesen dogmatischen Spiegel, wird die Erwartung der Leser durch einen andern Hauptheil dieses Werks (Speculum morale) erfüllt. Es ist zwar auch nur eine Sammlung; aber eine ziemlich reichhaltige, über die christliche Sittenlehre, wie man sich dieselbe damals, und noch Jahrhunderte später, vorstellte; wo die moralischen und theologischen Tugenden, nebst den entgegengesetzten Lastern, die vornehmste Grundlage ausmachen; die ersten

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

stern nach Aristotelischen, die zweyten nach den Begriffen der Kirchenväter entwickelt; die biblischen Stellen nur zu einiger Erläuterung und zu Beyspielen angehängt; über alles viele Fragen aufgeworfen, und Einwürfe beantwortet werden; endlich auch mancherley Erzählungen, zum Theil fabelhafte, eingerückt sind. Uebrigens hat man bereits an einem andern Orte (oben, S. 72. fg.) gesehen, daß diese Sittenlehre, entweder vom **Vincent** selbst, oder vielleicht wahrscheinlicher von einem spätern Schriftsteller, aus dem zweyten Haupttheil der Summa des heil. **Thomas** großentheils ausgeschrieben worden ist. Auch wo der Sammler etwas Eigenes zu haben scheint; oder viel fremdes Gut vollständig zusammengestellt hat, ist doch nichts Durchgedachtes und Lehrreiches daraus geworden. So hat er (L. III. Dist. X. fol. 155. fq.) **vier und zwanzigerley Gattungen von Nutzbarkeit des göttlichen Wortes** angegeben. Die erste ist, daß es nährt und erhält. Dieses wird mit den Worten Christi: Der Mensch lebt nicht allein vom Brodte, und so weiter; auch mit andern Stellen der Bibel, erwiesen; darauf aber durch zwey Geschichtchen bestätigt; zum Beyspiel, daß zwey Brüder, nach einem geendigten Fasten, lange mit einander bis an den andern Tag von Gott gesprochen, und darüber das Essen vergessen haben. Man findet auch in diese Moral nicht wenig aus der Dogmatik eingeflochten; wie von der Erbsünde, vom jüngsten Gerichte, und dergleichen mehr. Uebrigens sind Ordnung und Zusammenhang nicht immer am genauesten beobachtet worden. Nachdem der Verfasser viel vom Gebete geschrieben hatte, fällt es ihm noch ein, den Beschluß des Werks mit einem achtfachen Nutzen der beständigen Jungfrauschaft zu machen; der auch durch Beyspiele aus der Heiligenlegende bekräftigt wird.

Bis

Bis in die spätern Zeiten des dreyzehnten Jahrhunderts also waren die Scholastiker auf ihrem neuen Wege ziemlich einmüthig fortgeschritten. Obgleich Söhne verschiedener, gar nicht freundschaftlich gegen einander gesinnter Orden, Dominicaner, Franciscaner und Augustinianer; obgleich auch durch mancherley Meinungen von einander getrennt, theilten sie sich doch in keine feindseelige Partheyen; und selbst ihr gemeinschaftlicher Führer, **Peter Lombard**, so wie das Uebereinstimmende ihrer Methode, schienen die Eintracht unter ihnen zu erhalten. Um diese Zeit aber trat ein Englischer Franciscanermönch unter ihnen auf, **Johannes Duns Scotus**, und streuete einen Saamen der Uneinigkeit aus, dessen Früchte bis in die neuesten Jahrhunderte fortgewährt haben. Man hat in der Geschichte der Philosophie dieses Zeitalters (Th. XXIV. S. 435—440.) einen Abriß seines Lebens, seiner eigenthümlichen Methode, und seines nicht unbeträchtlichen Fortgangs im philosophischen Forschen gelesen. Wenn diese Anstrengung seines Geistes, der gar nicht unter die gemeinen gehörte, wegen seiner barbarischdunkeln Schreibart, in der er unglücklicher Weise alle übrige Scholastiker hinter sich zurückließ, den meisten neuern Gelehrten unbekannt geblieben ist: so könnte man leicht auf die Vermuthung gerathen, daß auch seine Verdienste um die Theologie darum verkannt worden wären, weil man gewöhnlich durch das Abschreckende seines Ausdrucks verleitet worden sey, seine Schriften dieses Inhalts seiner Untersuchung, nicht einmal des Lesens, zu würdigen. Desto weniger dürfen hier seine theologischdogmatischen Schriften mit dem verächtlichen Seitenblicke abgefertigt werden, der ihnen sonst meistentheils von den Protestanten zu Theil wurde. **Semler** hat sich fast zuerst unter ihnen die Mühe genommen, von diesen Werken einen etwas

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

genauern

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

genauern Begriff zu geben; (Einleit. in die dogmat. Gottesgelehrs. S. 68. fg. 95. fg. vor dem zweyten Bande von Baumgartens Evangel. Glaubenslehre;) noch sorgfältiger und vollständiger aber hat Crasmer seinen Lehrbegriff, verglichen mit dem vom Thomas und Bonaventura vorgetragenen, dargestellt. (Siebente Fortsetzung von Bossuets Einleitung in die Geschichte der Welt und der Religion, S. 295. fg.)

Dieser Lehrbegriff muß aus seinem **Commentar über Lombards Lehrbuch**, von welchem ich die zu Venedig im Jahr 1506. in vier Foliobänden gedruckte Ausgabe vor mir habe, geschöpft werden. Aber auch aus demselben braucht nur ein Theil von demjenigen, was **Duns Scot** Eigenes hat, hier ausgezogen zu werden. Ueber **Lombards** Vorbericht wirft er **fünf Fragen** auf, davon die vier ersten nach den vier causis des **Aristoteles** gebildet sind. **Die erste:** ist es nöthig, daß dem Menschen in seinem gegenwärtigen Zustande eine geistige Lehre übernatürlich eingegeben werde, welche er durch das natürliche Licht seines Verstandes nicht erreichen kann? **Die zweyte:** ist diese übernatürliche dem Wanderer nöthige Kenntniß in der heil. Schrift hinlänglich vorgetragen worden? **Die dritte:** ist Gott das erste Subjekt der Theologie? **Die vierte:** ist die Theologie eine praktische Wissenschaft? und **die fünfte:** kann sie wegen ihres Verhältnisses zur Ausübung, als zu ihrem Endzwecke, eine solche Wissenschaft genannt werden? Bey **der ersten Frage** bringt **Scotus** zuerst Gründe bey, warum keine solche übernatürliche Kenntniß dem Menschen nöthig sey: und da dieselben von seinen natürlichen Kräften hergenommen sind: so werden Lehrsätze des **Aristoteles** und **Avicenna** zum Beweise angeführt. Dagegen setzt er Schriftstellen hin, welche eine göttlich einge-

eingegebene Lehre anzeigen. Er bemerkt hierauf, daß Philosophen und Theologen über diese Fragen mit einander uneins seyen, indem jene eine Vollkommenheit der Natur annähmen, und die übernatürliche Vollkommenheit leugneten; die Theologen hingegen sowohl den Mangel der Natur, als die Nothwendigkeit der Gnade anerkennten. Die Gründe der Philosophen werden theils aus dem **Aristoteles** und **Augustinus**, theils überhaupt aus den Kräften des menschlichen Verstandes, in welcher sich die Fähigkeit zu jeder Erkenntniß finden müsse, hergeleitet, und eben so umständlich widerlegt, als entwickelt; recht eigentlich in syllogistischer Gestalt. **Scotus** dringt besonders darauf, daß es im Menschen keine natürliche Kräfte gebe, gewisse Lehren zu erkennen, und daß er nicht einmal seine Bestimmung deutlich und genau einzusehen im Stande sey. F. n. C. G. 1073 bis 1303.

Was er über die **zweyte Frage** geschrieben hat, ist noch merkwürdiger. Er ist, wie bereits **Cramer** (l. c. S. 299.) bemerkt hat, der erste unter den Scholastikern, der **den göttlichen Ursprung der heil. Schrift** gegen ihre Verächter und Feinde besonders und ausführlich darzuthun suchte. Es sind acht Wege, auf welchen man sie überzeugen kann: pronunciatio prophetica; scripturarum concordia; auctoritas scribentium; diligentia recipientium; rationabilitas contentorum; irrationabilitas singulorum errorum; ecclesiae stabilitas; miraculorum claritas. (P. I. fol. 5.) Da Gott allein, sagt er, künftige zufällige Begebenheiten gewiß voraussehen, und andern bekannt machen kann: so muß die heil. Schrift, in der so viele, größtentheils schon erfüllte **Weissagungen** vorkommen, von ihm herrühren. In Dingen, welche nicht augenscheinliche Deutlichkeit haben; oder aus eben solchen Grund-

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Grundsätzen fließen, kommen viele Leute von verschiedenen Gesinnungen nicht fest und unfehlbar mit einander überein, wenn ihr Verstand nicht durch eine höhere Ursache zum Beyfall gelenkt wird. Daher ist die **Uebereinstimmung der biblischen Schriftsteller**, die so verschieden dachten, und zu so verschiedenen Zeiten lebten, in solchen Gegenständen, kein geringer Beweis. Man könnte zwar dagegen einwenden, daß die spätern Schriftsteller den frühern nicht hätten widersprechen können, weil diese vieles von keiner augenscheinlichen Gewißheit gesagt hatten, zu dessen Widerlegung es keine Gründe gab, dergleichen der Philosoph haben kann, um von seinem Lehrer abzugehen. Allein die Zeitgenossen in verschiedenen Ländern, **Jeremias** und **Ezechiel**, kamen nicht bloß in demjenigen überein, was sie von ihrem gemeinschaftlichen Lehrer **Moses** gelernt hatten; sondern auch in vielen andern nicht augenscheinlichen Dingen: ein Merkmal, daß sie auch beyde einen gemeinschaftlichen übernatürlichen Lehrer gehabt haben. **Das Ansehen der biblischen Schriftsteller** macht auch einen dieser Beweise aus. Die ihnen beygelegten Schriften gehören ihnen entweder zu, oder nicht. Das letztere kann nicht seyn, weil sie sonst gegen ihre Grundsätze, welche alles Lügen, besonders im Glauben und in Sitten, untersagten, gelogen haben würden, indem sie versicherten: dieses sagt der Herr. Sie konnten auch nicht betrogen werden, weil so viele Heilige sonst nicht so mancherley Offenbarungen erhalten haben würden. Um des Gewinnstes Willen haben sie gewiß nicht gelogen, indem sie so viel wegen ihrer Religion gelitten haben. Von Juden können diese Schriften auch nicht aufgesetzt seyn, da sie zum Vortheil des Christenthums gereichen. Mithin sind die Lehren dieser heiligen Männer höchst glaubwürdig. Dazu kömmt die **große Behutsamkeit** derer,

rer, welche jene Bücher angenommen haben. Wollte man etwan nichts glauben, als man gesehen hat: so müßtest du auch nicht glauben, daß die Welt vor dir da gewesen sey; oder, daß dieser dein Vater, und diese deine Mutter sey. Aber ein solcher Unglaube würde das ganze bürgerliche Leben aufheben. Wenn man nun auch solche nicht gesehene Dinge glauben muß: so muß man noch vielmehr dasjenige glauben, was eine ganze berühmte und rechtschaffene Gesellschaft, nach einer sorgfältigen Untersuchung, gebilligt. So haben es aber die Jüdische und Christliche Kirche mit ihren heiligen Büchern gemacht; die Christen haben sogar Büchern, die in denselben angeführt werden, keinen gleichen Werth beygelegt. Der fünfte Beweis wird von der Vernunftmäßigkeit des Inhalts der heil. Schrift hergenommen. Kann wohl etwas vernünftiger seyn, sagt Scot, als Gott, wie den letzten Zweck, über alles zu lieben; und den Nächsten als sich selbst? ingleichen die Vorschrift: was ihr wollt, daß euch die Menschen thun sollen, das thut ihr ihnen auch! Aus diesen praktischen Grundsätzen folgen andere ähnliche, eben so anständige und vernünftige Lehren. Was sie von Gott zu glauben befiehlt, ist auch alles seiner würdig. Dagegen sind alle der heil. Schrift entgegengesetzte Irrthümer so unvernünftig. Was wollen die Heyden für ihren Götzendienst anführen? indem sie die Werke ihrer Hände anbeten, haben sie gar nichts Göttliches. Was können die Saracenen, diese verächtlichsten Schweine, Muhammeds Schüler, für ihre Schriften beybringen? sie erwarten ja zu ihrer Glückseeligkeit nur, was Schweinen zukömmt: Essen und Beyschlaf; obgleich ein Philosoph von dieser Parthey, Avicenna, eine höhere Verheißung für den Verstand angiebt. Was können die elenden Juden sagen, die das neue Testa-

n. C. G. 1073 bis 1303.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

ment verdammen, das doch im Alten verſprochen worden iſt? was die Eſel, die Manichäer, die ein erſtes Böſes erdichten? und was andere einzele Ketzer, die ein Wort der Schrift unrecht verſtanden haben? Auch die Fortdauer der Kirche unter allen Angriffen der Ketzer, die in der Schrift verheißen worden iſt, gehört zu dieſen Beweiſen. Wer könnte auch ſonſt wohl, als Gott, eine ſolche Menge Menſchen, die zur Sünde geneigt iſt, dahin bringen, daß ſie einem Fleiſche und Blute widerſprechendes Geſetz beobachte? Die Sekte der Juden iſt hingegen ſchon ziemlich aufgelöſt, und die Muhammedaniſche wird bald ein Ende nehmen, indem ſie jetzt im Jahr 1300. ſehr geſchwächt iſt. Endlich iſt auch die heilige Schrift durch Wunder beſtätigt worden. Gott kann kein falſcher Zeuge ſeyn; da er nun von den Lehrern der Schrift angerufen wurde, zu bezeugen, daß ſeine Lehre wahr ſey: ſo hat er ſolches auch würklich durch Wunder gethan. Wären dieſe nicht geſchehen, kann man mit Auguſtin ſagen: ſo würde uns das einzige große Wunder genügen, daß die Welt Chriſto ohne Wunder geglaubt hat; ja, wenn man unſern Glauben vor unglaublich erklärt: ſo iſt es nicht weniger unglaublich, daß einige wenige Menſchen vom niedrigſten Stande, und ohne alle Geſchicklichkeit, für eine ſo unglaubliche Sache den Beyfall der Welt, und in derſelben ſelbſt der Gelehrten, hätten erwerben können, wenn ſolches nicht durch Wunder bewürkt worden wäre. Freylich nennt Scotus unter dieſen Wundern auch die vermeinte wunderbare Heilung Conſtantins vom Ausſatze, welche ihm durch ſeine Taufe von dem Römiſchen Biſchof Silveſter wiederfahren ſeyn ſoll. Zu dieſen acht Beweiſen ſetzt er noch zwey andere: das ſchriftliche Zeugniß von Chriſto, welches Joſephus hinterlaſſen haben ſoll, und den gewiſſen Beyſtand,

den

den Gott allen, welche ihr Heil mit wahrem Eifer suchen, durch die heilige Schrift geleistet hat. Darauf zeigt er noch besonders, daß die heil. Schrift eine für den Wanderer hinlängliche Belehrung zu seiner Seeligkeit enthalte, indem sie ihm seinen letzten Zweck, das Anschauen und den Genuß Gottes, nach diesem Leben; die Mittel zu demselben zu gelangen, auch, was er glauben, hoffen und thun soll, vollständig bekannt mache; außerdem ihn über die Eigenschaften unkörperlicher Wesen so weit unterrichte, als es ihm zu wissen möglich und nützlich war. Um die Einwürfe, die dagegen gemacht werden können, zu beantworten, bemerkt er, daß das Naturgesetz sich allerdings an wenigen Belehrungen begnügt habe, weil die Menschen unter demselben noch keiner weitläufigen benöthigt waren; daß dasjenige, was unter einem buchstäblichen Vortrage verborgen liegt, angenehmer begriffen werde, als was ausdrücklich gesagt worden ist; und daß, wenn gleich viele nothwendige Wahrheiten in der Schrift nicht wörtlich ausgedrückt sind, sie doch, wie solches auch in andern Wissenschaften üblich sey, gerade wie Schlüsse in Grundsätzen, ihrem kräftigen Sinne nach, (virtualiter) darinne enthalten wären. Ueberaus weitläufig und spitzfindig ist besonders die vierte und fünfte Frage: ob und wiefern die Theologie eine praktische Wissenschaft sey? erörtert worden. (fol. 11—16.) J. n. C. G. 1073 bis 1308.

Bey der zweyten Frage über Lombards erste Distinction, findet sich schon ein Widerspruch gegen den heil. Thomas; ob er gleich nicht genannt wird. Man darf nicht, sagt Scotus inter propositionem esse per se notam, et per se nobis cibilem; auch nicht zwischen dem, was an sich, und was in uns bekannt ist, unterscheiden, weil beydes einerley ist; und

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

dieſen Unterſchied hatte doch Thomas (Summae P. I. Quaeſt. II. art. 1. p. 4.) gemacht, um die natürliche Erkenntniß von Gott zu erläutern. Auf die vierte Frage: ob die Mehrheit der Perſonen mit der Einheit des göttlichen Weſens beſtehen könne? macht er ſich zuerſt den Einwurf, der in ſeinem unüberſetzbaren Latein alſo lautet: Quaecunque uni et eidem ſimpliciter ſunt ſimpliciter: eadem inter ſe ſunt eadem ſimpliciter; et additur: ſimpliciter, ad excludendum identitatem ſecundum quid; quia ſi ſunt eadem eidem non ſimpliciter, ſed ſecundum quid; vel ſi idem ſimpliciter ſunt eadem ſolum ſecundum quid: non opus illa eſſe ſimpliciter eadem. Sed perſonae divinae ſunt ſimpliciter et omnino idem eſſentiae divinae, quae in ſe et omnino eſt ſimpliciter eadem; ergo; worauf noch der Beweis ſeines Oberſatzes und Unterſatzes folgt. Er bringt noch mehr Einwendungen bey, unter welchen auch dieſe iſt: Man muß in den Weſen, vornemlich im höchſten Gute, nichts annehmen, deſſen Ermangelung keine Unvollkommenheit im Ganzen der Schöpfung verurſacht; nun fehlt aber keine Vollkommenheit im Ganzen, wenn auch eine Perſon im göttlichen Weſen nicht vorhanden iſt; mithin braucht man keine Mehrheit der Perſonen in Gott anzunehmen. Zuletzt ſchließt der Verfaſſer ſo: Was keinen Widerſpruch in ſich ſchließt, iſt möglich; daß aber ein Weſen in drey Perſonen ſey, enthält keinen Widerſpruch, weil dieſer nur ſecundum idem Statt findet.

Aeußerſt lang und fein iſt wiederum die Beantwortung der Frage gerathen: ob in der Gottheit nur zwo innere Hervorbringungen ſind? (Quaeſt. 7. fol. 31—40.) Von den übrigen ſehr zahlreichen Fragen, welche Scotus über das erſte Buch

Loms

Lombards auswirft, iſt es auch kaum nöthig, mehr als den Inhalt einiger anzugeben. So frägt er, (ad Diſt. III. Quaeſt 5. fol. 52.) ob es in jedem Geſchöpfe eine Spur der Dreyeinigkeit gebe? und gleich darauf: utrum in parte intellectiva proprie ſumta ſit memoria habens ſpeciem intelligibilem priorem naturaliter actu intelligendi? utrum pars intellectiva proprie ſumta vel aliquid eius ſit cauſa totalis gignens notitiam actualem; vel ratio gignendi? utrum principalior cauſa notitiae genitae ſit obiectum in ſe vel in ſpecie praeſens; vel ipſa pars intellectiva animae? und wiederum: ob es im Gemüthe ein deutliches Bild der Dreyeinigkeit gebe? (fol. 52—67.) Weiter frägt er: ob die Redensart richtig ſey: Gott hat einen andern Gott gezeugt? oder dieſe: in Gott iſt Vater, Sohn und heil. Geiſt? ob das göttliche Weſen zeuge; oder gezeugt werde? ob Gott der Vater ſeinen Sohn mit dem Willen gezeugt habe? ob es mit der göttlichen Einfachheit beſtehen könne, quod Deus vel aliquid dictum de Deo formaliter ſit in genere? ob jede göttliche Perſon die andere ſende, und von ihr geſandt werde? utrum neceſſe ſit ponere caritatem creatam formaliter inhaerentem naturae beatificabili? utrum illud poſitivum caritatis praeexiſtentis, quod manet in augmento, ſit tota eſſentia caritatis intenſae; ita, quod ſi poneretur caritas intenſa ſine ſubiecto, nullam realitatem poſitivam haberet in ſe eſſentialiter aliam ab illa, quae praefuit in caritate remiſſa? ob jede göttliche Perſon in der andern ſey? ob der Satz wahr ſey: der Vater allein iſt Gott? ob in der Gottheit eigentlich eine Zahl ſey? ob ſich Vater und Sohn im heil. Geiſte lieben? ob Eigenſchaft einerley mit der Perſon, oder mit dem Weſen ſey? ob es die göttliche Allgegenwart nach dem Vermögen nothwendig mit ſich bringe, daß Gott überall nach dem Weſen gegenwärtig ſey? ob Gott

J. n. C. G. 1073 bis 1308.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

eine beſtimmte Kenntniß von allen Dingen nach allen Bedingungen ihres Daſeyns habe? ob er eine gewiſſe und unveränderliche Kenntniß davon beſitze? ob ein Prädeſtinirter verdammt werden könne? ob man durch natürliche Gründe beweiſen könne, daß Gott allmächtig ſey? Man kann es zwar, iſt das Ende dieſer letzten Unterſuchung, auf dieſem Wege nicht ganz hinlänglich erweiſen; aber doch wahrſcheinlich machen, daß es wahr und nothwendig ſey.

Ueber **Lombards zweytes Buch** frägt **Scotus** zuerſt: utrum prima cauſalitas reſpectu omnium cauſabilium de neceſſitate ſit in tribus perſonis? ferner: ob Gott etwas erſchaffen könne? (es ſcheint, daß man ſolches aus mehrern Urſachen leugnen müſſe; unter andern darum, weil daraus eine Veränderlichkeit in ihm folgt, wenn er zur einen Zeit mehr als zur andern zum Erſchaffen geneigt iſt;) ob es möglich ſey, daß Gott etwas von ihm Verſchiedenes ohne Anfang hervorbringe; (einige aus dem **Ariſtoteles** genommene Gründe ſcheinen zur Bejahung dieſer Frage zu führen; zum Beyſpiel: die Materie iſt ungezeugt und unverweslich: denn ſonſt müßte ein unendlicher Fortgang in den Materien ſeyn; es muß alſo wenigſtens eine Form derſelben ohne Anfang hervorgebracht worden ſeyn; — ingleichen weil die Zeit ohne Anfang iſt, indem ſonſt eine Zeit vor der Zeit da geweſen ſeyn müßte;) utrum in angelo actualiter exiſtente neceſſe ſit ponere aliquid menſurans eius exiſtentiam vel durationem exiſtentiae eius realiter aliud ab ipſa exiſtentia? ob ein Engel zugleich an zwey Orten ſeyn könne? (ſeiner Natur nach zwar nicht, wird geantwortet; wohl aber vermöge der göttlichen Allmacht.) Sehr ſubtil und weitläufig durchgeführt iſt die neunte Frage über die zweyte Diſtinction dieſes Buchs: ob

auch

auch ein Engel von einem Orte zum andern unaufhörlich (motu continuo) bewegt werden könne? Daß dieſes möglich ſey, wird ſelbſt durch geometriſche Lehrſätze und Figuren aus dem Euklides dargethan. Eine andere Frage; utrum ſubſtantia ſit individua per aliquam entitatem poſitivam per ſe determinantem naturam ad ſingularitatem? wird zwar kürzer; aber darum nicht deutlicher und gemeinnützlicher, erörtert. Noch können über dieſes Buch die Fragen bemerkt werden: ob Gott den Willen eines vernünftigen Geſchöpfs, ſeiner Natur nach, unſündlich machen könne? ob die Gnade im Weſen der Seele; oder nur im Vermögen ſey? ob die Gnade eine Tugend ſey? ob der freye Wille des Menſchen ſich ohne Gnade vor aller Todtſünde hüten könne? ob wohl die Sünde von Gott ſey? ob ſie in Gedanken ſeyn könne? und ob der Wille wider den heil. Geiſt ſündigen könne? F. n. E. G. 1073 bis 1309.

Der Anfang des dritten Buchs veranlaßt ſogleich die Fragen: ob es möglich geweſen ſey, daß die menſchliche Natur mit dem Worte in unitate ſuppoſiti vereinigt würde? ob drey Perſonen einerley Natur der Zahl nach annehmen können? ob eine Perſon mehrere Naturen annehmen könne? utrum ſuppoſitum creatum poſſit ſuſtentificare hypoſtatice aliam naturam creatam? endlich: utrum formalis ratio terminandi iſtam unitatem ſit proprietas relativa? Bey der Empfängniß Chriſti frägt Scotus: ob die Jungfrau Maria wahrhaftig die Mutter Gottes und eines Menſchen geweſen ſey? Es ſcheint nicht, antwortet er, weil zwey einander entgegengeſetzte Dinge in Einer Perſon nicht zugleich ſeyn können; ſelbſt die göttliche Macht kann ſolche Widerſprüche nicht vereinigen; denn ſonſt müßten, wie Ariſtoteles bewieſen hat, widerſprechende Dinge von einerley Gegenſtande wahr ſeyn. Nun

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

sind aber Jungfrauschaft und Mutterschaft einander gerade entgegengesetzt. Ferner schreibt **Damascenus**: wir nennen die seelige Jungfrau nicht die Mutter **Christi**. Noch ein anderer Grund: in der Kinderzeugung verhält sich die Mutter thätig; denn wenn sie sich bloß leidend verhielte: so wäre **Adam** die Mutter der **Eva**; allein **Maria** hat sich bey dieser Zeugung nicht thätig verhalten, weil dieselbe das Werk eines Augenblicks gewesen ist; anderer Gründe nicht zu gedenken. Doch **Scotus** räumt sie alle aus dem Wege, um zu beweisen, daß **Maria** würklich Gott und einen Menschen gebohren habe. Er geht daher tief in die Untersuchung des Zeugungsgeschäftes und der Fragen hinein: ob der Vater allein, oder die Mutter mit ihm die thätige Ursache der Bildung des Leibes vom Kinde sey. Auch bringt er die Distinction an, daß zwischen Jungfrau und Mutter keine oppositio formalis, privativa oder contraria sey; vielmehr beyde neben einander bestehen könnten, wenn jemand die Handlung der höhern natürlichen Ursache, welche die Jungfrauschaft entzieht, ergänze. Vor diese Frage aber geht eine berühmtere her: **ob die Jungfrau Maria in der Erbsünde empfangen worden sey?** (ad L. III. Distinct. III. Quaest. I. fol. 10. sq.) Daß man dieses annehmen müsse, (arguitur quod sic) wird theils aus der Stelle, daß alle in **Adam** gesündigt haben; theils aus Zeugnissen des **Damascenus, Augustinus, Hieronymus, Bernhards** und **Anselms**, geschlossen; obgleich auch Stellen **Augustins** und **Anselms** angeführt werden, welche zur gegenseitigen Meinung leiten. Aber auch zwey Gründe (rationes assumtae ex duobus mediis) werden für die erstere Meinung beygebracht. Der erste ist von der Vortrefflichkeit ihres Sohns hergenommen. Als allgemeiner Erlöser hat er allen die Thüre geöffnet;

ist

ist aber Maria von der Erbsünde frey gewesen: so bedurfte sie keines Erlösers; so hätte auch er sich die Thüre nicht geöffnet, weil sie ihm nicht verschlossen gewesen wäre: denn dieses geschieht nur wegen der Sünde, besonders wegen der erblichen. Der zweyte Grund liegt in demjenigen, was an der Maria sichtbar ist. Sie ist nach dem gemeinen Gesetze fortgepflanzt worden; mithin ist auch ihr Leib vom angesteckten Saamen gebildet worden; und da von einem angesteckten Leibe auch die Seele angesteckt wird; so ist es ihrer Seele eben so ergangen, wie der Seele anderer Menschen. Sie hat außerdem auch die gemeinschaftlichen Strafen der menschlichen Natur an sich gehabt, wie Durst und Hunger, welche uns wegen der Erbsünde auferlegt werden: denn freywillig hat sie dieselben nicht übernommen, weil sie nicht unsere Erlöserinn gewesen ist. Doch Scotus weiß selbst aus dem ersten dieser Gründe darzuthun, daß Maria keine Erbsünde gehabt habe. Denn, sagt er, der vollkommenste Mittler hat auch die vollkommenste Mittlershandlung (actus mediandi) in Ansehung einer Person, für welche er vermittelt. Nun hat Christus in Ansehung keiner Person einen vortrefflichern Grad der Vermittelung, als in Ansehung der Jungfrau Maria: und daraus folgt, daß sie vor der Erbsünde hat verwahrt werden müssen. Er beweiset dieses erstlich aus dem Verhältniß gegen Gott, mit dem der Mittler versöhnt; zweytens aus dem Verhältniß gegen die Sünde, von welcher er befreyet: und drittens, in Rücksicht auf die Verbindlichkeit der Person, welche er aussöhnt. Denn niemand besänftige einen für eine Beleidigung vollkommen, als wenn er zuvorkommend verhindert, daß diese nicht ausgeübt werde; der vollkommenste Mittler verdiene auch die Wegräumung aller Strafe von dem, welchen er aussöhnt, und eine größere Strafe, als die

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Erbsünde, gebe es nicht; endlich würde auch keine von Christo ausgesöhnte Person ihm die höchste Verbindlichkeit haben, wenn sie von ihm nicht das höchste Gut hätte, das durch den Mittler erlangt werden kann. Ueberhaupt erklärt sich **Scotus** über diese Frage, Gott habe machen können, daß **Maria** niemals in der Erbsünde gewesen sey; auch wohl, daß sie nur einen Augenblick in derselben geblieben sey; oder daß sie einige Zeit in derselben verharrte, und im letzten Augenblicke derselben gereinigt wurde. Wenn nun alle diese Fälle möglich sind: so hat Gott allerdings der Seele der **Maria** in ihrem ersten Augenblicke eine so große Gnade eingießen können, als andere Seelen in der Beschneidung oder in der Taufe empfangen; so daß sie in diesem Augenblicke keine Erbsünde gehabt hätte. Man sieht, daß **Scotus** diese Meinung nur bis zu einer hohen Wahrscheinlichkeit zu erheben sucht; er dreht sich auch geschickt genug, um allen Einwendungen oder Zeugnissen wider dieselbe auszuweichen. Gegen den zweyten oben angeführten Grund insonderheit leugnet er, daß die Ansteckung des Fleisches, welche nach der Taufe übrig bleibt, eine nothwendige Ursache sey, warum die Erbsünde in der Seele bleiben müsse.

Zu diesen Fragen über **Lombards drittes Buch** kommen, unter einer Menge anderer, noch folgende. Utrum in Christo sit aliud esse verbi ab esse creato? Utrum Christus sit aliqua duo? Ist der Satz richtig: Gott ist Mensch? und dieser: Gott ist Mensch geworden? Beide werden gebilligt, und bey dem letztern wird besonders angemerkt, quod hic fuit una *factio realis activa* totius Trinitatis, cui correspondebat *factio passiva realis*, qua scilicet homo factus est Deus, quae fuit unio passiva naturae humanae

nae ad verbum; et haec paſſio fuit in natura humana, et terminus eius erat verbum; alia fuit factio paſſiva, ſecundum dici concomitans iſtam factionem realem activam, qua ſcilicet verbum factum eſt homo; et terminus eius videtur fuiſſe natura humana, &c. Sind in Chriſto zwey Sohnſchaften? Iſt er als Menſch ein Geſchöpf? Hat er ſündigen können? War es möglich, daß der Verſtand der Seele Chriſti alles im Worte ſah, was das Wort ſelbſt geſehen hat? Mußte er nothwendig ſterben? Hat er ſchon im erſten Augenblicke ſeiner Empfängniß etwas verdient? Nein, antwortet Scotus, denn er konnte nicht ſündigen, alſo auch nicht verdienen. Dieſes folgt deßwegen, weil ein mit ſeinem höchſten Zwecke verbundener Wille nichts verdienen kann, indem ſonſt auch die Seeligen noch verdienen würden. Schwer iſt es eben darum, ſagt er weiter, zu beſtimmen, wenn Chriſtus etwas verdient habe; bringt aber doch zuletzt, unter mancherley Diſtinctionen und Subtilitäten, heraus, daß ſein Verdienſt mit dem erſten Augenblicke ſeines Daſeyns als Gott und Menſch angefangen habe. Mußte das menſchliche Geſchlecht, frägt er weiter, durch das Leiden Chriſti hergeſtellt werden? Würde ſein Körper in die Verweſung übergegangen ſeyn, wenn ſeine Auferſtehung nicht beſchleunigt worden wäre? Iſt die Hoffnung eine vom Glauben und von der Liebe unterſchiedene theologiſche Tugend? Iſt ein jeder verbunden, ſich nach Gott am meiſten zu lieben? Sind alle zehn Gebote Naturgeſetze? Iſt jede Lüge eine Sünde? Er unterſcheidet die ſchädliche, dienſtfertige und ſcherzhafte Lüge. Die beyden letztern ſind an unvollkommenen Menſchen keine Todtſünde; aber bey vollkommenen werden ſie von einigen davor gehalten. F. n. C. 1073 bis 1308.

Einige

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Einige Beyspiele aus Scots Commentarius über Lombards viertes Buch, mögen noch den Beschluß machen. Bey der Frage: ob die Kinder getauft werden müssen? ist er unerwartet kurz, und beruft sich hauptsächlich nur darauf, schon bewiesen zu haben, daß auch sie von der Erbsünde nicht frey sind. Hingegen glaubt er darthun zu können, (Distinct. IV. Quaest. 9. p. 21.) daß ein Fürst, der mit einer gewissen Behutsamkeit die Kinder der Juden und Ungläubigen wider den Willen ihrer Eltern taufen lasse, daran sehr wohl thue, weil Gott an die Kinder ein größeres Recht habe, als die Eltern; ja solche Eltern selbst dürften gar wohl durch Drohungen zur Taufe gezwungen werden, weil, gesetzt, daß sie auch keine wahren Gläubigen würden, doch ihre Nachkommen, wenn sie eine gute Erziehung erhielten, es werden könnten. Eine lange Reihe seiner Fragen betrifft die Transsubstantiation, und die Art, wie der Leib Christi im Abendmahl gegenwärtig ist. (p. 37—76.) Selbst über die Möglichkeit der erstern werden lange Untersuchungen angestellt. Eigentlich zu reden, sagt Scotus, ist die Transsubstantiation keine Veränderung; wenn man sie aber ja mit diesem Nahmen belegen will: so muß man unter den drey Gattungen der Veränderungen, welche Aristoteles angiebt, diejenige, die von einem Subjekte auf das andere übergeht, auf dieselbe anwenden. Ob die Buße am Ende des Lebens zur Seeligkeit kräftig sey? ist auch eine seiner Fragen; und er giebt solches, unter mancherley Bedenklichkeiten und Einschränkungen, zu. Eine seiner lesenswürdigern Erörterungen betrifft die Möglichkeit der Auferstehung, und die Kenntniß einer allgemeinen Auferstehung aus der Vernunft. So wie er jene nicht ohne Scharfsinn zu erweisen sucht; so hat er hingegen die Schwäche der Vernunftmäßigen Gründe

für

für die Wiederbelebung der Körper nicht übel entwickelt. Unter seine letzten Fragen gehören folgende: ob die abgeschiedene Seele die quidditates, welche ihr vor ihrer Absonderung zur fertigsten Vorstellung geworden waren, erkennen könne? ob sie alsdann neue Kenntnisse erwerben; auch sich der ehemaligen Kenntnisse erinnern könne? ob die Seeligen die Gebete kennen, welche wir ihnen darbringen? ob die Welt durch das Feuer gereinigt werden soll? ob die Seeligkeit an sich in einer Würkung; oder in mehrern Würkungen zugleich; oder in einer Handlung des Verstandes oder Willens bestehe? ob die menschliche Natur einer unendlichen Seeligkeit fähig sey? und ob wir alles um der Seeligkeit Willen verlangen? J. n. C. G. 1073 bis 1308.

Eben derselben Venetianischen Ausgabe des Jahrs 1506. von Scots Commentarius über Lombarden, aus welcher dieser bisher beschrieben worden ist, ist nicht allein ein ähnliches Werk Heinrichs von Gorichem, eines Scholastikers aus dem funfzehnten Jahrhunderte, beygedruckt; sondern es folgen auch unter einer besondern Aufschrift: Quaestiones Quolibetales Ioannis Duns Scoti, Ordinis Minorum, auf 62 Folioblätteen. Ein Mann, wie Scotus, mußte zu solchen Fragen einen unerschöpflichen Vorrath besitzen; aber in dieser Sammlung haben besonders ein und zwanzig der tiefsinnigsten und schwersten ihren Platz gefunden. Es ist genug, eine kleine Anzahl derselben zu nennen. Utrum in divinis essentialia sint immediatiora essentiae divinae? vel notionalia? Utrum in Deo plures esse possint productiones eiusdem rationis? Utrum ista duo possunt simul stare: quod relatio ut comparata ad oppositum sit res, et ut comparata ad essentiam sit ratio tantum? Utrum separata vel abstracta relatione originis possit manere prima

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

ma perſona divina conſtituta et diſtincta? Utrum aequalitas in divinis ſit *relatio realis?* *Utrum Deus* poſſit facere angelum informare materiam? Utrum Deus poſſit ſpecies in Euchariſtia convertere in aliquid prae exiſtens? Utrum Deus poſſit facere, quod, manente corpore et loco, corpus non habeat ubi, ſive eſſe in loco? Utrum actus cognoſcendi et appetendi ſint eſſentialiter abſoluti? vel eſſentialiter relativi? Utrum in Chriſto unitas naturae humanae ad verbum ſit ſola dependentia naturae aſſumtae ad perſonam verbi? Utrum ponens mundi aeternitatem poſſit ſuſtinere aliquem eſſe univerſaliter bene fortunatum? Man ſieht leicht aus dieſem Verzeichniſſe, daß es kaum die Mühe belohnen würde, den Sinn von Fragen ſolcher Art durch deutſche Paraphraſen zu entwickeln; geſchweige denn in die Krümmungen ihrer Beantwortung hineinzugehen. Eine und die andere erheblichere Frage, zum Beyſpiel: ob die Allmacht Gottes durch einen nothwendigen Grund erwieſen werden könne? eine ſehr weitläufig behandelte und zuletzt verneinte Frage, machen nur eine kleine Ausnahme; führen aber ebenfalls durch ſo viele düſtere Dorngebüſche, daß man, wenn man ſich aus denſelben gerettet hat, den Gewinn für ſo viele Beſchwerden überaus mäßig findet.

Es würde Ungerechtigkeit ſeyn, zu leugnen, daß Duns Scot ſich eben ſo leicht auch bisweilen lichtvolle Wege gebahnt, ſeinen Scharfſinn nützlich angewandt habe, und in manchen lehrreichen Unterſuchungen glücklich genug geweſen ſey. Selbſt einige der aus ſeinen Schriften bisher ausgezeichneten Beyſpiele beſtätigen dieſes. Aber das Helle und Gerade war es eben nicht, was ſeinen Geiſt am liebſten beſchäfftigte; er gefiel ſich weit mehr in ſchweren und verwickelten, auch

zugleich

zugleich dunkel ausgedrückten Erörterungen, wo er seine ganze Spitzfindigkeit, seine dialektischmetaphysische Fertigkeit im Zergliedern und Schließen, am reichlichsten anbringen konnte. Er hat es freylich im Verfeinern der Scholastischen Methode, oder im Ausspinnen des zartesten Gewebes von Meinungen, Problemen und Distinctionen, weiter gebracht, als irgend einer seiner Mitgefährten auf dieser Bahn. Es ist eine immerwährende Abwechselung von Zweifeln, Gründen, philosophischen Kunstwörtern, schulgerechten Syllogismen, Aristotelischen und ähnlichen Lehrsätzen oder Hypothesen, Gedanken der Kirchenväter, neuen Abwegen und Schwierigkeiten, wenn man sich dem Ziele am nächsten zu seyn glaubt: durch welches alles man sich, wie durch einen Labyrinth, höchst mühsam durcharbeiten muß. Unglücklicher Weise werden oft die von ihm vorgetragenen Lehren durch alle diese Anstrengungen und Abwege nicht deutlicher und fester, sondern nur verworrener; und man erkauft überhaupt das wenige Gemeinnützliche, das in seinen Werken zerstreuet ist, für einen viel zu theuern Preis. Uebrigens sind hauptsächlich durch ihn, und von seiner Zeit an, die beyden berühmten Scholastischen Schulen der Thomisten und Scotisten entstanden. Schon die Eifersucht der beyden Mönchsorden gegen einander, zu denen ihre Oberhäupter, Thomas, ein Dominikaner, und Scotus, ein Franciscaner, gehörten, trug viel zu ihrer Ausbildung bey; noch mehr aber der Widerspruch des letztern gegen mehrere Lehrsätze des erstern. Thomas, in der Philosophie ein Nominalist, und in der Lehre von der Gnade und vom freyen Willen ein strenger Augustinianer, auch der Lehre von der unbefleckten Empfängniß der Jungfrau Maria abgeneigt, fand in allem diesen, am Realisten Scotus einen erklärten Gegner; und ihre Uneinigkeit erstreckte

J. n. C. G. 1073 bis 1308.

sich

J. n. C. 1073 bis 1303.

sich nach und nach wegen der Folgenreichen Fruchtbarkeit des Augustinianischen Lehrsystems, auf nicht wenige theologische Meinungen. Kein Wunder, daß den Scotisten nachmals so oft der Vorwurf des Pelagianismus gemacht worden ist; aber eben so wenig ist es zu verwundern, daß beyde Partheyen noch in den neuern Jahrhunderten unter veränderten Nahmen gegen einander auf den Kampfplatz getreten sind.

Mit Duns Scot, der im Jahr 1308. aus der Welt gegangen ist, endigt sich die Geschichte der Scholastischen Theologie, und besonders ihres zweyten Zeitalters, für den Umfang des gegenwärtigen zweyten Buchs vom dritten Zeitraum. Ueber die berühmtesten Lehrer und Schriftsteller dieser Wissenschaft schien es erlaubt zu seyn, wie es bisher oft geschehen ist, ein bestimmtes Urtheil zu fällen, das sich lediglich auf die getreuesten Auszüge ihrer Hauptwerke gründete. Da es aber gar wohl seyn könnte, daß manche gleichwohl mit diesen Urtheilen nicht ganz zufrieden wären: so sey es hier den Lesern selbst überlassen, aus dem Gange und den Schicksalen der Scholastischen Theologie in ihren ersten zweyhundert Jahren, diejenigen Folgerungen zu ziehen, welche für den Zustand der Religionswissenschaft überhaupt die wichtigsten sind. Das einzige dürfte dem Geschichtschreiber, bey aller Unpartheylichkeit, frey stehen, die besondern Seiten und Rücksichten zu nennen, auf welche dabey hauptsächlich gesehen werden muß. Jetzt lassen sich nemlich folgende Fragen gar nicht schwer beantworten. Welches war der Hauptzweck, den sich die Scholastischen Theologen in diesen beyden Jahrhunderten vorgezeichnet hatten? Reinigung, Verbesserung, Veredlung ihrer Wissenschaft, durch Verbindung aller gelehrten Hülfsmittel, durch bewürkte

bewürkte Uebereinstimmung der Schrift mit der Vernunft, und durch freyen Forschungsgeist? Oder war es vielmehr die Aufrechthaltung des theologischen Systems ihrer Zeiten, und des Ansehens der Kirchenväter? Mußte nicht die von ihnen gewählte Methode diese beyden Absichten am sichersten erreichen? War dieselbe nicht gerade das Gegentheil von der ächten theologischen, entblößt von eigentlicher Gelehrsamkeit, besonders an Sprachkenntniß und Geschichtkunde, fremd oder äußerst flüchtig in der Bibelerklärung, und bloß auf philosophischen Scharfsinn nebst geübter Disputirkunst gestützt? War selbst die Philosophie, die bey ihnen alles in allem ausmachte, frey, gründlich und gemeinnützig? oder nur größtentheils eine Wiederholung dessen, was Aristoteles, die jüngern Platoniker, Augustinus und die Araber philosophirt hatten? Hatte diese Philosophie ihren uneingeschränkten Würkungskreis in der Theologie? oder stand sie nicht vielmehr bloß in ihren Diensten, um eine Art von Verschanzungen um sie herum aufzuwerfen, durch welche kein Gegner jener Wissenschaft eindringen konnte? Welche falsche Methoden, Vorurtheile und Irrthümer hat der rege Untersuchungstrieb, der in ihnen lebte, in der Theologie zerstört? oder hat er etwan nur, mit Vorbeygehung des baufälligen innern Hauptgebäudes, seine Außenseiten geprüft und befestigt? Hat er neue wichtige Wahrheiten entdeckt und ans Licht gezogen? oder ist er wohl gar, indem er für die Erhaltung und Anwendung des erworbenen kirchlichen Lehrbegriffs sorgte, auf neue Glaubenslehren gerathen, die sich vollkommen zu demselben schickten? Hat diese problematische Fragekunst, in welcher recht der Vorzug und Glanz der Scholastischen Theologie gesetzt wurde, viel zu ihrer Stärke und Reife beygetragen? oder hat sie, wie Erasmus, Canus, und andere scharfsichtige

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Gelehrte der Römischen Kirche gestanden haben, den theologischen Skepticismus desto mehr befördert, je mehr sie sich durch alte und neuersonnene Meinungen von fast gleicher Wahrscheinlichkeit durchschlagen mußte, ohne sich auf einen sichern biblischen Grund stützen zu können? Endlich, um die Hauptsache zusammen zu fassen, welche beträchtliche Vortheile gewann die Glaubens- und Sittenlehre, auch die Vertheidigungswissenschaft der Religion, durch diese Theologie? Waren es noch andere, außer der Bestimmtheit mancher Begriffe, durchgedachten Erläuterungen mancher Lehrsätze, Erfindung neuer Beweise, Schärfung von bereits vorhandenen? und dergleichen mehr. Hat sie wohl gar eine betriebsame Vorbereitung und Erleichterung zu einer wesentlichen Verbesserung der Theologie und der Religion selbst geleistet? und ist sie etwan ein Beweis, daß die Philosophie allein alles in der Theologie vermöge, was für diese wünschenswerth ist? Alle diese Fragen finden die zuverlässigsten Angaben zu ihrer Beantwortung in der vorhergehenden Geschichte.

Durch so viele Männer von großen Gaben, durch das Schimmernde ihrer neuen Methode, durch das so sehr belebte Studium der Philosophie, und durch die Besitznehmung der theologischen Lehrstühle auf Universitäten, von welchen wiederum ein neues Heer Zöglinge auf gleicher Bahn hervorgieng, hatten die Scholastischen Theologen im dreyzehnten Jahrhunderte ein vollkommenes Uebergewicht gegen die andern Gattungen von Religionslehrern gewonnen. Ehe sie aufgestanden waren, gab es auf der einen Seite bloß **Sammler und Auszugsmacher theologischer Lehrsätze** (sententiae) aus ältern Werken, die unter dem Nahmen Theologi positivi bekannt sind, auch die ersten Sententiarii heißen können; auf der andern

Seite

Seite aber Mystiker, welche gleichsam nur aus sich selbst, das heißt, aus ihren vermeintlich gottseeligen Anstrengungen, eine vollkommenere Kenntniß und Anwendung der Religionslehren nehmen zu können glaubten. Es war natürlich, daß die erstern sich jetzt gegen die philosophirenden Theologen, die von Lombards Lehrbuche allein den Nahmen Sententiarii führten, beynahe gar nicht behaupten konnten. Wenn diese alle Winkel und Tiefen des Systems durchzudringen, das Mögliche und Wahrscheinliche in der Theologie fast noch weit umfassender zu übersehen schienen, als das kirchlich Ausgemachte: so betrachtete man hingegen nunmehr jene als Leute, die gleichsam in ihrem eigenen Kopfe zur Miethe wohnten, weil sie nichts Eigenes vorzubringen im Stande waren. Selbst der Beynahme biblischer Theologen, der ihnen deswegen beygelegt wurde, weil sie über die lateinische Bibelübersetzung allerley hersagten, was in den damaligen Zeiten vor eine Auslegung galt, diente mehr zu ihrer Geringschätzung, als Ehre: denn großer Ruhm war auch durch die gelehrteste Schrifterklärung in jenem Zeitalter nicht zu erwarten, welches überzeugt war, daß darinne schon seit vielen Jahrhunderten nichts zu thun übrig geblieben sey. Eine Stelle des berühmten Englischen Franciscaners in den spätern Zeiten des dreyzehnten Jahrhunderts, Roger Baco; (in Opere maiori, P. II. c. 4. p. 28. Lond. 1733. fol.) die ich aber jetzt aus Mosheims Handbuche (Instit. Hist. Eccles. antiq. et recentior. p. 474. not. h.) nehmen muß, zeigt lebhaft, wie verachtet damals der biblische Theologe auf Universitäten gewesen sey. „Ein Baccalaureus, schreibt er, der über den biblischen Text liest, unterliegt demjenigen, der Lombards Lehrbuch erklärt. (Lectori Sententiarum.) Dieser wird überall und in allem geehrt und vorgezogen; er

J. n. C. G. 1075 bis 1303.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

hat die vornehmſte Stunde zu Vorleſungen nach ſeinem Willen; er hat einen Gefährten und eine Wohnung bey den Mönchen. (apud Religioſos.) Wer aber über die Bibel lieſt, muß alles dieſes entbehren; er erbettelt ſich eine Stunde zur Vorleſung, ſo wie es dem erſtern gefällt. Wer ſyſtematiſche Vorleſungen hält, (qui legit Summas,) diſputirt überall, und wird vor einen ordentlichen Lehrer (Magiſter) angeſehen; wer hingegen über den Text lieſt, kann nicht diſputiren; wie es in dieſem Jahre zu **Bologna** und an vielen andern Orten zugegangen iſt; eine ungereimte Einrichtung! Man ſieht alſo augenſcheinlich, daß der Text jener Facultät einem einzigen theologiſchen Lehrbuche (Summae Magiſtrali) unterworfen iſt.“

Anfänglich wehrten ſich zwar die **poſitiven Theologen** tapfer genug, als ſie aus ihrem langen Beſitze von den **Scholaſtikern** vertrieben werden ſollten. Man hat anderswo (Th. XXVIII. S. 527. fg.) geſehen, wie heftig **Gautier von St. Victor** nnd andere Theologen der alten Schule, **Lombarden**, wie überhaupt dieſe neuen Ankömmlinge, angegriffen haben. Allein ſie waren denſelben nicht gewachſen; ſchon ihre Methode war zu ſchwach, um im Kampfe mit der Scholaſtiſchen auszuhalten; und Köpfe, wie ihre Gegner unter ſich hatten, fehlten ihnen gar zu merklich. Nicht einmal die Päpſte konnten durch ihre mißbilligende Warnungen den ſchnellen und ſiegreichen Fortgang der philoſophiſchen Theologie hintertreiben. **Gregor der Neunte** erklärte ſich in einem Schreiben vom Jahr 1228. an die Lehrer der Theologie zu **Paris**, ſehr nachdrücklich gegen dieſelbe. (in Bulaei Hiſt. Univerſ. Pariſ. Tom. III. p. 129. ſq.) Er verſicherte ihnen, ſein Herz ſey mit bitterm Schmerze erfüllt worden, nachdem er gehört habe, daß einige

einige unter ihnen, vom Geiste der Eitelkeit wie ein Schlauch aufgeblasen, die von den Vätern bestimmten Gränzen durch eine ungeweihte Neuerung zu versetzen sich bemühten, indem sie den Verstand der heiligen Schrift, der durch die Bemühungen der heiligen Väter in gewisse Gränzen der Auslegungen eingeschränkt worden sey, welche zu überschreiten nicht allein vor verwegen; sondern selbst vor irreligiös (profanum) gehalten werden müsse, zur philosophischen Lehre der natürlichen Menschen lenkten; mehr um ihre Wissenschaft zur Schau zu tragen, als zum Vortheil ihrer Zuhörer; so daß sie nicht als von Gott Belehrte, (Theodacti steht vermuthlich an Statt Theodidacti,) oder Theologen, sondern als Theophanten (gewisse heydnische Priester,) erschienen. „Denn da sie, fährt er fort, die Theologie nach den genehmigten Lehren der Heiligen erklären, und nicht mit fleischlichen Waffen; sondern mit solchen, die durch Gott mächtig sind, jede Höhe, welche sich wider die Wissenschaft Gottes erheben will, zerstören, und jeden Verstand unter den Gehorsam Christi gefangen nehmen sollten: so lassen sie sich vielmehr durch mancherley und fremde Lehren davon abführen; sie verwandeln den Kopf in den Schwanz, und nöthigen die Königinn, der Magd aufzuwarten, indem sie durch irdische Beweise die himmlische Gabe der Gnade der Natur beylegen.“ Der Papst wendet sodann auf die Scholastiker die Vorwürfe an, welche der Apostel manchem Christen seiner Zeit, wegen ihrer Anhänglichkeit an das Mosaische Gesetz, machte, daß sie zu den armseeligen Anfangsgründen zurückkehrten, von neuem dienen wollten, und dergleichen mehr; beklagt auch ihre Zuhörer, daß ihr Durst keineswegs durch solche philosophische Vorträge gelöscht; sondern ihnen vielmehr Aengstlichkeit und Mühe zugezogen würde. Er nennt es, die Bundeslade neben dem Götzenbilde Da-

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

gons hinsetzen, wenn man die heil. Schrift durch erzwungene Auslegungen nach dem Sinne der Gott nicht kennenden Philosophen drehe, und den Glauben beynahe unnütz machen, wenn man ihn auf eine ungebührliche Art durch natürliche Gründe zu bestätigen suche. „Derjenige Glaube habe kein Verdienst, dem die menschliche Vernunft ihre Erfahrung mittheile.“ Nach andern solchen Vorstellungen, (zum Beyspiel, daß die Gnade vor den Augen der Philosophen verwiesen zu seyn scheine, und daß gleichwohl sie allein, nicht die Natur, das Geheimniß der Menschwerdung des Sohnes Gottes kennen lehre;) befiehlt Gregor den Pariser Theologen, „daß sie sich jenes Unsinns gänzlich enthalten, und die theologische Reinigkeit ohne den Sauerteig der menschlichen Wissenschaft lehren; das göttliche Wort nicht durch die Erdichtungen der Philosophen verfälschen sollten.“ Die Philosophen hätten zwar leicht dagegen einwenden können, daß die biblische Lehre des Christenthums schon längst durch Zusätze der Kirchenväter, der Concilien und der Päpste, gewaltige Veränderungen erlitten habe, und nur durch die Philosophie, (wie man wenigstens oft behauptet hat,) wieder vereinfacht werden könne. Allein da dieses eigentlich ihre Absicht nicht war: so setzten sie ihren einmal betretenen Weg ohne alle Umstände fort; ihre von dieser Zeit an so sehr hervorragenden Lehrer, Alexander von Hales, Albrecht der Große, Thomas von Aquino, und andere, kamen gar bald in den Ruf, die vornehmsten Stützen des kirchlichen Systems und der päpstlichen Hoheit selbst zu seyn; desto weniger konnte sie ein Verbot von Rom her treffen; aber die biblischen Theologen sanken desto tiefer herab.

Glücklicher behaupteten sich neben den Scholastikern, und in einem mit ihnen getheilten Ansehen, die

die Mystiker. Schien es gleich im Anfange, daß beyde ohne Aufhören unversöhnliche Feinde bleiben mußten, weil jene der Philosophie, welche die Mystiker unter allen Religionslehrern am wenigsten vertragen konnten, eine Allgewalt in der Theologie einräumten, und daher die mystischen Theologen noch mehr als die biblischen verachteten, von denen sie hinwiederum, wie man bereits gesehen hat, (Th. XXVIII. S. 527. 535. fg.) verketzert und verfolgt wurden; so fand sich doch nach und nach mehr als ein Mittel zu ihrer Aussöhnung, oder gar Vereinigung. Nachdem die erste Hitze des Streits zwischen ihnen erkaltet war, sahen beyde Theile gar bald, daß jeder auf seinem eigenen Wege fortgehen und glänzen könne, ohne daß es nöthig wäre, auf den andern feindseelig zu treffen. Die Mystiker suchten vollkommene Christen und hohe Muster der Gottseeligkeit zu bilden; die Scholastiker hingegen strebten nach dem Ruhm, tiefsinnige Forscher und geübte Disputirhelden zu seyn: und diese zweifelten so wenig als jene, daß sie dem Christenthum und der Kirche den wichtigsten Dienst erwiesen, der ihnen nur geleistet werden könnte. Beyde hatten ihre zahlreichen Bewunderer und Nachahmer, ihre Belohnungen und Ehrenbezeigungen, an denen sie sich ohne Eifersucht begnügen konnten. Die Scholastiker konnten nicht einmal der mystischen Deutungen der heil. Schrift entbehren, an denen ihre Gegner so fruchtbar waren; sie entlehnten sie oft aus ihnen selbst, bald als Gründe, bald als Einwendungen. Was noch mehr ist, der vermeinte Areopagitische Dionysius, dieser classische Schriftsteller der Mystiker, durfte auch von den Scholastikern so wenig übergangen werden, daß sie ihn vielmehr ehrerbietig als einen Mann betrachteten, der eben so genau mit den Geheimnissen der himmlischen Hierarchie, als der kirchlichen, bekannt, nicht

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

allein durch seine überirdische Weisheit, sondern selbst durch seine räthselhafte Sprache, ihrem distinguirenden und concludirenden Fragegeiste überaus viele Nahrung geben konnte. So näherten sie sich den Mystikern selbst, in der Absicht, um nicht vor gleichgültig gegen jene anstrengende Frömmigkeit mit dem höchsten Geistespfluge verbunden, angesehen zu werden: und es befremdet desto weniger, sogar vom heil. **Thomas** eine Erklärung der Schrift des **Dionysius von den göttlichen Nahmen**; von seinem Lehrer **Albert dem Großen** Commentarien über eben diesen Schriftsteller; besonders aber vom heil. **Bonaventura**, ausser einem eignenen Buche de Mystica Theologia, noch mehrere Schriften dieses Inhalts zu lesen. Erinnert man sich endlich, daß die vorzüglichsten **Scholastiker** seit dem dreyzehnten Jahrhunderte Mönche, gewissermaaßen also gebohrne **Mystiker** gewesen sind: so wird es desto begreiflicher, daß beyde Gattungen der Theologie mehrmals ihren gemeinschaftlichen Sitz in Einem Lehrer gefunden haben.

n. C. G. 1073 bis 1303.

Daß die **Mystische Theologie**, dieser sogenannte geheime Weg zur erhabnern Kenntniß und Ausübung des Christenthums, der durch geistliche Betrachtungen, innere Veränderungen und Empfindungen der Seele, verbunden mit äußerlichen Anstrengungen aller Art, weit sicherer und geschwinder zu seinem Ziele führen sollte, als die eigentliche Theologie, die durch Gelehrsamkeit und scharfsinniges Nachforschen erworben wird; daß dieselbe seit dem zwölften Jahrhunderte von mehrern Schriftstellern, und eifriger als jemals in Büchern empfohlen worden ist; scheint würklich auch daher gekommen zu seyn, weil sich um die gedachte Zeit die Theologie beynahe ganz in Distinctionen, Terminologieen und Probleme, in eine specula-

tive

tive Wissenschaft nachdenkender Köpfe aufzulösen anfieng; mithin für das Herz und für das praktische Christenthum völlig unbrauchbar zu werden schien. Männer, denen an dieser letztern Richtung der Theologie alles gelegen war, setzten daher der in ihren Augen völlig unfruchtbaren bloß grübelnden und streitsüchtigen Scholastik jene stille und sanfte Kunst entgegen, unter einer ohnfehlbar zu hoffenden Erleuchtung und Einwürkung Gottes, den Geist mit einem erwärmenden Lichte und mit feurigen Gefühlen der Religionswahrheiten anzufüllen, von welchen auch, durch die strengsten äußerlichen Uebungen unterstützt, das ganze Leben glühen sollte. Freylich, wenn sich bey den **Scholastikern** nur der Verstand in Bewegung setzte; bey den **Mystikern** Herz und Einbildungskraft zugleich geschäfftig waren: so entstand auch der große Unterschied zwischen dem Vortrage von beyden. Die erstern liessen die Zuschauer ihrer ungemeinen Gewandtheit in spitzfindigen Wendungen und Fechterstreichen durchaus kalt; da hingegen die letztern ihre Zuhörer und Leser durch eine Bilderreiche und rührende Beredtsamkeit erhitzten; wenn sie gleich nicht selten auch durch das Geheimnißvolle, nachdem sie überall haschten, und durch die vielen Geschöpfe ihrer Phantasie in und außer sich, in ein heiliges Dunkel verhüllt wurden, das sie dem großen Haufen nur noch ehrwürdiger machte.

J. n. C. G. 1075 bis 1303.

Mehr als Eines solchen Mannes, wie **Bernhard von Clairvaux** war, der den Mystiker, Wunderthäter und Heiligen, den einnehmenden Redner, und den sowohl in der Kirche als im Staate gleich mächtigen Lehrer in seiner Person vereinigte, bedurfte die **Mystische Theologie** nicht, um sich in einem hohen Range zu behaupten. Eigentlich kennt man ihn auch von dieser Seite bereits aus den in der Geschichte der

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Schriftauslegung angeführten Proben ſeiner myſtiſchen Deutungen des Hohenliedes. (Th. XXVIII. S. 343. fg.) Aber ſeine ſo ſehr bewunderten Predigten über dieſes Buch enthalten auch ſo viel dogmatiſchen Myſticismus, daß ſie nebſt andern ſeiner Predigten, auch Abhandlungen von ähnlichem Inhalte, (de gradibus humilitatis et ſuperbiae, Opp. Vol. I. T. II. p. 565. ſq. ed. Venet. de diligendo Deo, ib. p. 589. ſq.) eine Hauptquelle des Unterrichts und der Nachahmung für alle ſpätern Myſtiker geworden ſind. Es iſt wahr, daß darunter auch nicht wenig von der reinern Myſtik, welche unter den Proteſtanten Aſcetik heißt, gemiſcht iſt: und ſeine häufigen, auch lebhaften Belehrungen über den Urſprung und Fortgang der chriſtlichen Gottſeeligkeit nach bibliſchen Vorſchriften, ſind es eben, welche ihm von den vornehmſten Schriftſtellern der erſtgedachten Religionsgeſellſchaft ſo viele Lobſprüche erworben haben. Es kann aber auch nicht ſchwer fallen, beyde Gattungen von einander zu unterſcheiden.

Schon der unächte **Dionyſius** hatte die Spur zu dem nachher ſo berühmten **zweyfachen myſtiſchen Wege**, (via activa et paſſiva) durch welchen man zur Vollkommenheit, oder zur Vereinigung mit Gott gelangen ſollte, angewieſen. **Bernhard** hat ſie folgendergeſtalt erklärt. (Serm. II. in Aſcenſion. Domini, p. 198. ſq. Vol. II. Opp.) „**Einige werden gezogen, welche ſagen können: Zeuch mich nach dir! Andere werden geführt; und dieſe ſagen: Der König hat mich in ſeinen Keller geführt. Noch andere werden fortgeriſſen, wie der Apoſtel in den dritten Himmel entzückt wurde.** Darunter ſind die erſten, welche ihre Seelen in Geduld beſitzen, glücklich; die zweyten ſind glücklicher, weil ſie ihn aus ihrem Willen bekennen; aber die dritten ſind die glücklichſten,

sten, welche, da die Macht ihres freyen Willens gewissermaaßen schon in der tiefsten Erbarmung Gottes begraben ist, im brennenden Geiste in die Reichthümer der Herrlichkeit fortgerissen werden; ohne zu wissen, ob es im Leibe oder außer dem Leibe geschehe; nur dieses wissen sie, daß sie fortgerissen worden sind." Die beyden ersten dieser Classen gehören, wie einer der vorzüglichsten neuern mystischen Theologen, und einer der verständigsten anmerkt, (Cardin. Bonae Via compendii ad Deum, per motus anagogicos, et ignitas adspirationes, c. 2. p. 109. in Opp. Antverp. 1677. 4.) zum thätigen Wege; die dritte aber zum leidenden. In einer andern Predigt (Serm. III. in tempore Resurrectionis, p. 187. sq.) giebt Bernhard, durch eine mystische Deutung der siebenfachen Abwaschung des aussätzigen Naämans im Jordan, eine siebenfache Reinigung an, welche die Menschen, wegen eben so vieler Gattungen des Aussatzes, über sich ergehen lassen müßten: eine Reinigung vom Aussatze des Hauses, da wir in dieser Welt reich seyn wollen; vom Aussatze der Kleiderpracht, der Wollüste, des Murrens, der Prahlerey, des Eigenwillens und des eigenen Raths. Die Stelle: Dein Nahme ist eine ausgeschüttete Salbe, (Hohel. C. I.) führt ihn zu der Frage: was der heil. Geist damit von uns anzeigen wolle? Zwey seiner Würkungen, antwortet er: die eine, da er uns durch Tugenden zum Heil befestigt; die andere, da er uns auch äußerlich mit Gaben zum Gewinne ziert. Jene empfangen wir für uns, weil wir ohne sie nicht seelig werden können; wie Glaube, Liebe und Hoffnung; diese für andere, wie Wissenschaft und Rede der Weisheit, Heilungsgnade, Weissagung, und dergleichen mehr. Man kann die erstere eine Eingießung, (infusio) die letztere eine Ausgießung (effusio) nennen.

J. n. C. G. 1073 bis 1203.

(Sermo

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

(Sermo XVIII. in Canticum, p. 604.) In Christo findet er eine vierfache Einheit: eine substantiale mit seinem Vater; eine persönliche mit der menschlichen Natur; eine geistliche mit der gläubigen Seele, und eine sacramentliche mit der Kirche; (Sermo XXXVIII. de diversis, p. 436. ibid.) wie aber die geistliche durch die vollkommene Liebe zu Stande komme, wird an einem andern Orte gezeigt. (Sermo LXXI. in Cantic. p. 798.) Besonders sucht der Verfasser in der bereits genannten eignen Abhandlung von der Liebe Gottes, dieselbe genau nach ihren Bewegungsgründen, Aufmunterungen und Stufen, auch nach der dazu erforderlichen Gemüthsverfassung, zu erklären. Die vierte und höchste Stufe dieser Liebe soll seyn, daß der Mensch nicht einmal sich selbst, außer um Gottes Willen, liebe; aber eine solche Glückseeligkeit, sich selbst gleichsam zu verlieren, zu vergessen, nicht zu empfinden, beynahe vernichtet zu werden, indem man bloß von der Liebe Gottes trunken sey, wiederfahre selbst den Heiligen nur bisweilen, und kaum einen Augenblick hindurch, im gegenwärtigen Leben. (l. c. p. 601.)

In der Schrift von den Stufen der Demuth und des Stolzes, (l. c.) beschäfftigt sich Bernhard um selbst ein Beyspiel der Demuth abzugeben, weil es sonst scheinen könnte, als wenn er selbst bereits so hoch gestiegen wäre, mehr mit den letztern, als mit den erstern. Der heil. Benedikt, schreibt er, habe empfohlen, die Stufen der Demuth nicht zu zählen, sondern selbst hinaufzusteigen; es seyen ihrer zwölf, die durch die zehn Gebote und durch die zweyfache Beneidung abgebildet würden; auch die Leiter Jacobs sey ein Bild davon, und lehre besonders, daß durch die Ersteigung derselben die oben stehende Wahrheit,

Christus

Chriſtus ſelbſt, ergriffen werde. Da im Hohenliede die Freunde zum Eſſen eingeladen werden: ſo glaubt er darinne eine dreyfache Speiſe der Seele entdeckt zu haben: die Speiſe der Demuth, welche mit Bitterkeit reinigt; die tröſtende Speiſe der Liebe, und die Speiſe der Anſchauung. Da auch die zwölfte Stufe der Demuth zur Wahrheit führt: ſo lehrt er noch beſonders, welches die drey Stufen der Wahrheit ſind. Die erſte iſt, ſein eigenes Elend anerkennen; die zweyte, wegen dieſer Erkenntniß mit dem Elende des Nächſten Mitleiden tragen; und die dritte, das Auge des Herzens reinigen, um das Himmliſche und Göttliche anſchauen zu können. Dieſe drey Stufen würke die Dreyeinigkeit: das Wort die Demuth; der heil. Geiſt die Liebe, und der Vater das Anſchauen; auch würden ſie durch die Entzückung des Apoſtels in den dritten Himmel angedeutet. Darauf beſchreibt Bernhard mit charakteriſtiſcher Geſchicklichkeit die zwölf Stufen des Stolzes: Neubegierde, Leichtſinn, unbeſonnene Fröhlichkeit, Prahlerey, Hang zum Sonderbaren, unmäßiges Zutrauen zu ſich, Einbildung, Vertheidigung der Sünden, verſtelltes Bekenntniß derſelben, Freyheit zu ſündigen, und ſündliche Gewohnheit. J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Keinen ſittlichen Zuſtand der menſchlichen Seele, keine Veränderungen oder Veredlungen derſelben, Pflichten und Tugenden, Leidenſchaften, Fehler und Laſter, wird man zwar in dieſen Schriften Bernhards leicht vermiſſen; allein das Bildliche, Empfindſame und Gefühlvolle, und daher auch das Gekünſtelte, wechſeln gar zu oft mit dem Faßlichen und Gemeinnützlichen ab. So empfiehlt er in einer ſeiner Predigten (de Diverſis Sermo IV. p. 378. Vol. II.) Gott zu ſuchen, und nennt drey Mittel, gleichſam Feſſeln, ſagt er, durch welche wir an ihn angekettet werden können. Erſtlich

J. n. C. G. 1073 bis 1503.

Erstlich sind es Stricke, durch welche wir stark und hart an den Erlöser gebunden werden, wenn wir, gestört durch eine heftige Versuchung, uns das Anschauen der Rechtschaffenheit, das Andenken der Verheißung, vor die Augen stellen, und uns dadurch eine Zeitlang zurückhalten, um den guten Vorsatz nicht ganz abzubrechen. Ein beschwerliches und gefährliches Band, setzt er hinzu, das nicht lange halten kann: denn die Stricke verfaulen, und wir vergessen entweder, oder reißen dieses Band der Schaam ab. Ein anderer wird durch Nägel an dem Herrn der Majestät festgehalten; ihn bindet die Furcht Gottes; er erschrickt nicht vor dem Antlitze der Menschen; wohl aber vor dem Andenken an die hölliſchen Martern; ein solcher fürchtet sich nicht zu sündigen; aber wohl zu brennen. Doch hängt er stärker an Gott, als der erste; wenn dieser in seinem Vorsatze wankt: so verliert er denselben niemals. Aber der dritte ist durch Leim, das heißt, durch die Liebe, mit Gott zusammengeleimt; er hängt so lieblich, so sicher an Gott gebunden, daß er Ein Geist mit ihm ist. Eine der nächsten Predigten schildert dreyerley Zustände des Menschen unter dem Teufel, und einen fünften unter Gott. Jene bestehen darinne, daß der Mensch erstlich ohne den Gebrauch seines Willens durch die Erbsünde dem Fürsten der Finsterniß unterworfen ist, bis ein Stärkerer kömmt, der ihn durch die Taufe befreyet; zweytens, daß er mit Willen sündigt, und drittens, daß er zwar sich bessern wollte; aber durch die Gewohnheit zu sündigen erbärmlich verstrickt, nach einem gerechten Gerichte Gottes, in seinem Unflate verbleibt. In diesem Zustande befand sich der verschwenderische Sohn in der Gleichnißrede Christi; er weist aber durch seine eignen Worte auf den ersten Zustand unter Gott hin, wenn man,

gleich

gleich einem Tagelöhner, dem Hausvater dient; wenig oder gar nicht nach dem Ewigen trachtet, und ſich nur das Irdiſche von ihm erbittet. Im zweyten ſtehen diejenigen, welche, Knechten gleich, ſich vor Gefängniß und Strafen fürchten; das heißt, die Welt ſchon verlaſſen, und ins Leben eingegangen ſind. An dieſen gränzt der dritte Zuſtand derer, welche noch als Kinder in Chriſto nach Milch verlangen, und unter ihm gleichſam als ihrem Lehrer und Erzieher, leben. Söhne von reifem Alter, die unter ihrem Vater leben, befinden ſich im vierten; ſie genießen ſchon ſtärkere Speiſen, und ſehen ganz auf die Krone des höhern Berufs. Aber der fünfte macht die höchſte Stufe aus, wo die Seele mit einem völlig keuſchgemachten Herzen nichts anders von Gott ſucht, als Gott ſelbſt. J. n. C. G. 1073 bis 1163.

Andere Beyſpiele auf dieſe zu häufen, um die aſcetiſchmyſtiſche Methode des heil. Bernhard kenntlich zu machen, ſcheint eben nicht nöthig zu ſeyn. Seine dreyfache Liebe Gottes, die ſüße, die kluge und die ſtarke; (Serm. XXIX. de diverſis, p. 429. ſq.) die ſieben Grade des Bekenntniſſes, welche er angiebt, (Serm. XL. de diverſ. p. 449. ſq.) Selbſterkenntniß, Buße, Schmerz, mündliches Bekenntniß, Marter des Fleiſches, Verbeſſerung des Werks, und Beharrlichkeit, deren jeder wieder dreyfach iſt; die ſieben Stufen des Gehorſams, welche er ausfindig gemacht hat, (Serm. XLI. de diverſ. p. 453. ſq.) der vierfache Stolz, wider den er ein fünffaches Gegenmittel anpreiſt; (Serm. XLVII. p. 466.) die vier Quellen, welche er aus der Bruſt Jeſu, gleich den vier Flüſſen des Paradieſes, fließen läßt, Wahrheit, Weisheit, Tugend und Liebe; (Sermo XCVI. p. 502.) und ähnliche Stellen mehr, erregen, wenn ſie genannt ſind, kein Verlangen nach ihrer beſondern

J. n. C. G. 1073 bis 1305.

sondern Ausführung. Am gezwungensten sind die aus dem Hohenliede gezogenen Sittenlehren; doch davon sind bereits hinlängliche Proben in der Geschichte der Schriftauslegung mitgetheilt worden. (Th. XXVIII. S. 344. fg.) Es giebt auch drey und vierzig Sittensprüche **Bernhards**, (l. c. p. 522. sq.) welche ebenfalls aus einigen guten Lehren und noch mehrern Künsteleyen von mancherley Art, zusammengesetzt sind. **Fünf Gleichnisse**, oder mystische Erzählungen, (Parabolae, l. c. p. 529. sq.) machen noch eine andere seiner moralischen Einkleidungen aus. (l. c. p. 538. sq.) Ein berühmter und mächtiger König, so fängt die letzte derselben an, hatte drey Töchter: Glaube, Hoffnung und Liebe. Diesen wies er eine treffliche Stadt an: die menschliche Seele. Da in derselben drey Schlösser sind, Rationabilitas, Concupiscibilitas, Irascibilitas: so übergab er das erste dem Glauben, das zweyte der Hoffnung, und das dritte der Liebe. Eine jede derselben richtete ihre Wohnung, so gut sie konnte, ein. Der Glaube, zum Beyspiel, setzte in die seinige die Klugheit zur Hüterinn, und stellte ihr noch den Gehorsam, die Geduld, die Anordnung, die Ordnung und die Zucht an die Seite. Ueber die ganze Stadt ertheilten sie dem freyen Willen die Oberaufsicht. Als sie aber zu ihrem Vater zurückgekehrt waren: bemächtigte sich unterdessen der Feind ihrer Stadt, und stiftete in derselben durch die eindringende Lästerung, Ueppigkeit, und andere der schlimmsten Anführerinnen eine so große Verwirrung, daß die Töchter ihren Vater um Hülfe bitten mußten; die er auch der unglücklichen Stadt durch Furcht und Gnade, welche letztere dem gefangenen freyen Willen mit dem ganzen Heere himmlischer Tugenden Beystand leistete, wiederfahren ließ. Der überaus häufige Gebrauch, den **Bernhard** von biblischen Stellen und Bildern

für

für seine Sittenlehre macht, giebt ihr auch oft, wenn gleich viele derselben unrichtig erklärt oder angewandt werden, einen schriftmäßigen Anstrich. Einzele seiner Ermahnungen zur Tugend und Gottseeligkeit haben eine rührende Gestalt, und verrathen, wie seine Schriften überhaupt, eine nicht geringe Kenntniß des menschlichen Herzens. Daß es aber im Ganzen eine auf Augustins Grundsätze gebauete Mönchsmoral sey, die er vorträgt, bedarf kaum einer Erinnerung. J. n. C. G. 1072 bis 1308.

Neben Bernharden standen um die Mitte des zwölften Jahrhunderts so viele andere Mystiker auf, Freunde, Schüler, Nachahmer desselben; zugleich aber auch solche, die ihren Weg unabhängig von ihm giengen, daß die Kirche, wenn sie ja solcher Schriften bedurfte, auf immer damit versorgt zu seyn schien; und zugleich dem eben damals einbrechenden Scholasticismus einiger Einhalt dadurch geschehen konnte. Nur von wenigen derselben ist hier eine genauere Nachricht nöthig, weil sie bey aller Aehnlichkeit mit ihm, doch meistentheils seinen Ruhm nicht einmal von weitem erreicht haben. So hat sein Schüler, Wilhelm, Benediktiner-Abt des heil. Dietrich bey Rheims, und zuletzt ihm zu Gefallen, Cistercienserмönch des Klosters Signy, der noch vor dem Jahr 1153. gestorben ist, mehrere mystische Schriften, die zum Theil unter Bernhards Werken stehen, hinterlassen. (Fabricii Biblioth. med. et inf. Latinit. T. III. p. 167. sq. ed. Pat.) Ein anderer seiner Schüler, Guerric, Abt zu Igny im Erzbisthum Rheims, wo er im Jahr 1157. aus der Welt gegangen ist, wurde auch durch solche Schriften bekannt. (Idem l. c. p. 123.) Selbst Bernhards berühmter Zeitgenosse, der fruchtbarste aller mystischen Schriftsteller, Rupert, Abt von Duits, darf hier nur im Vorbeygehen genannt werden: denn die

Leſer ſind ſchon an einem andern Orte (Th. XXVIII. S. 347—363.) durch lange Auszüge aus ſeinen exegetiſchen und dogmatiſchen Schriften geſättigt worden.

J. n. C. 1073 bis 1130.

Zwey andere Freunde **Bernhards** aber, die nebſt ihm zu den angeſehenſten Myſtikern dieſer Zeiten gehören, die beyden Canonici im Kloſter zu **St. Victor** bey **Paris**, **Hugo** und **Richard**, ſind zwar auch bereits in dieſer Geſchichte, als Exegeten und als Dogmatiker vorgekommen; (Th. XXVIII. S. 337. fg. S. 551—563.) verdienen aber doch auch hier nach ihren beſondern Platz. **Hugo von St. Victor**, zugleich **Philoſoph**, wie man an einem andern Orte geſehen hat, (Th. XXIV. S. 392. fg.) **Scholaſtiſcher Theologe** und **Myſtiker**, an Scharfſinn und Methode ungleich vorzüglicher als **Bernhard**, iſt ſonſt wegen ſeiner Beſtreitung der von den Myſtikern ſehr empfohlnen **reinen Liebe Gottes** merkwürdig, wie in der erſtern der eben angeführten Stellen (S. 560. fg.) gezeigt worden iſt. Hingegen iſt auch an eben demſelben Orte (S. 551.) ſchon bemerkt worden, daß ſein **Commentarius** über den **Areopagitiſchen Dionyſius**, (die erſte Erläuterung dieſer Art, welche von **Scholaſtikern** geſchrieben wurde,) eben ſo unnütz als weitläufig ſey. In einer deſto kürzern Schrift (de ſubſtantia dilectionis, T. II. p. 1. ſq.) die man ſonſt auf **Auguſtins** Rechnung geſetzt, und daher auch ſeinen Werken beygefügt hat, (Opp. T. VI. Append. p. 551. 552. ed. Antverp.) ſtellt er die Liebe als die Quelle von allem Guten und allem Böſen im Menſchen vor; aber auch als den Grund zu ſeiner Vereinigung mit dem Schöpfer. Er hat ſie gewiſſermaaſſen in einer andern (de laude caritatis, Opp. l. c. p. 233. ſq.) fortgeſetzt. Trockner iſt eine ſeiner folgenden Abhandlungen, (de fructibus carnis et ſpiritus,

ib.

ib. p. 247 — 249.) worinne er die Abstammung der Tugenden und Laster darzustellen sucht. Jene sollen von der Demuth, diese vom Stolze herstammen: und er hat deßwegen am Ende zwey Stammbäume angehängt, durch welche solches anschauend werden sollte. Dergleichen moralische Stammbäume wurden nachmals sehr gewöhnlich; man zeichnete sie auf Häuten ab, welche an den Mauern der Hörsäle aufgehängt wurden. Von andern seiner mystischen Schriften wird es genug seyn, ihre Titel herzusetzen. (Libri V. de Arca mystice et moraliter, l. c. p. 287 — 332. Libelli IV. de vanitate mundi, ib. p. 265 — 286.) Die erstere derselben ist weit dunkler, als man von einem Manne erwarten sollte, der eine leichte dogmatische Schreibart in seiner Gewalt hatte; aber unglücklicher Weise hatte er sich selbst darinne die Nothwendigkeit auferlegt, geheimnißvoll und räthselhaft zu seyn. Uebrigens haben die Französischen Benediktiner deutlich gezeigt, (Hist. littér. de la France, T. XII. p. 64. sq.) daß, wenn gleich **Hugo der zweyte Augustinus** genannt worden ist, seine ungemeine Anhänglichkeit an diesen seinen Lehrer doch nicht habe verhindern können, daß er in erheblichen Behauptungen über die **zuvorkommende und nachfolgende Gnade**, von ihm abgewichen sey; indem er insonderheit die letztere dem freyen Willen unterworfen, und dem guten Gebrauche desselben ein Verdienst beygelegt habe.

A. J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Richard von St. Victor aber, der zweyte dieser Schriftsteller, verdient gewissermaaßen unter allen **Mystikern** dieser Jahrhunderte den ersten Rang. Dieser philosophische Kopf begnügte sich nicht, wie die übrigen, daran, gelegentlich in Schriftauslegungen und Predigten, oder in Abhandlungen einzeler Gegenstände, die **Mystik** vorzutragen; vielmehr suchte er

n. C. G. 1073 bis 1305.

das Ganze derselben methodisch und vollständig zu entwickeln. Nur freylich sträubte sich bald die düstere Materie selbst gegen seinem Untersuchungsgeist; bald sank auch dieser zu Gesichtern der Einbildungskraft herab. In einem Buche dieses Inhalts, welches als eine Vorbereitung zu den folgenden angesehen werden kann, (Tractatus I—III. de exterminatione mali, et promotione boni, Opp. pag. 1—23. Rothom. 1650. fol.) behauptet er zuerst, daß das Bekenntniß unserer Sünden eben so sehr zur Ausrottung des Bösen, als die Zueignung alles unsers Guten an Gott, zur Beförderung des Guten diene. Eben so, fährt er fort, wird die erstere Absicht durch die Verachtung der Welt und seiner selbst, erreicht: denn jemehr die eitle Selbstliebe aufhört, desto mehr wird das Herz zur Liebe Gottes erweitert. Allein diese Lehren mußten ihr mystisches Kleid haben: und dieses wird von dem Uebergange der Israeliten durch das rothe Meer hergenommen. Sie verließen Aegypten, das heißt, die Welt; sogleich floh das Meer; oder alle Ursache der Furcht und des Schmerzens. Ferner wird, zum Theil auch unter solchen Bildern, die Betrachtung unserer Schwäche, und die Richtung des Gemüths auf das Ewige, empfohlen. Endlich zeigt der Verfasser, wie das gebesserte Herz im Guten befestigt werden müsse. Dazu sind nun die zwölf Haupttugenden nöthig, welche durch die zwölf Steine abgebildet werden, die von den Israeliten im Jordan aufgesammlet wurden. Es sind folgende: die Festigkeit der Furcht, die Schwere der Zerknirschung, die Langmuth der Hoffnung, das Ganze der Liebe, die Reife der Fröhlichkeit, das Rauhe der Schärfe, die Strenge der Enthaltsamkeit, die Stärke der Geduld, die Sorgfalt der Vorsichtigkeit, das Anhaltende des Nachdenkens, (oder der Speculation,) die Gewißheit des richtigen Urtheils,

(discre-

(discretionis) und die Ruhe der Beschaulichkeit. (contemplatio.)

J. n. C. G. 1073 bis 1303

Er schildert darauf in drey andern Abhandlungen den Zustand des innern Menschen nach dem Falle ab. (Tractatus III. p. 23—45.) Kopf, Herz und Fuß, sagt er hier, welche den obern, mittlern und untern Theil des Menschen einnehmen, bedeuten den freyen Willen, Rath und fleischliche Begierde. Unter allen Gütern der Schöpfung ist nichts erhabener, nichts würdiger, als der freye Wille; nichts nützlicher, nichts verborgener, als heilsamer Rath; endlich nichts niedriger und schwächer, als fleischliche Begierde. Im freyen Willen ist der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen worden; ihn kann nichts zerstören; keine Macht des Himmels, der Hölle und der Welt kann ihn überwältigen; er regiert alles im Menschen, und über die ganze Erde. So wird auch der Nutzen und das Kraftvolle des Raths gepriesen; dagegen aber die Schwäche und Unruhe der fleischlichen Begierde gezeigt. Es folgt sodann mit Anwendung der Stelle des Propheten: Das Haupt ist matt, und so weiter, eine Beschreibung des Verderbens jener drey Kräfte. Der freye Wille ist zu allem Guten erschlafft; der Rath weiß das Uebel im Menschen, und kann es nicht verbergen; die böse Lust aber ist auf allen Seiten erhitzt. Die Folgen davon werden umständlich entwickelt. Es wird der Unterschied zwischen Natur und Gnade festgesetzt; aber zugleich behauptet, die erste oder zuvorkommende Gnade sey vor der Versündigung die Natur selbst, oder das natürliche Gute gewesen, aus welchem der Mensch etwas Gutes habe vollbringen können. Unter andern werden fünf Stufen des richtigen Urtheils angegeben: man urtheilt zwischen Tag und Nacht; das heißt, man sondert das Gute vom

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Bösen ab; ferner zwischen Nacht und Nacht, wenn man vom Bösen das Schlimmere, vom Schlimmern das Allerschlimmste zu trennen versteht; zwischen Tag und Tag, indem man unter guten Dingen das Bessere, und unter dem Bessern das Allerbeste wählt; man beurtheilt weiter jede Nacht, oder untersucht jedes Laster genau; endlich auch jeden Tag, indem man jede Tugend nach ihrer eigenen Würde schätzt. Doch die Gnade dieser Beurtheilung wird, nach Richards Meinung, bald ertheilt, bald wieder entzogen. Auch haben wir die erleuchtende Gnade nicht immer gegenwärtig, und die zureichende gar niemals. Wie man zu der höchsten Vollkommenheit empor steigen müsse, soll das Gleichniß von den Arbeitern im Weinberge lehren. Dieser Weinberg ist das menschliche Gewissen. Zum Anbaue desselben geht der Herr aus, indem er seinen Willen durch innerliches Anhauchen (aspirationem) bekannt macht. Sein wiederholtes Ausgehen bedeutet die Vermehrung dieser Kenntniß, und die Verschiedenheit der Stunden die mancherley Stufen des Wachsthums. Die Arbeiter im Weinberge sind die Gedanken und Leidenschaften. Die spätesten unter ihnen empfangen deßwegen, wie die ersten, ihren Groschen, weil sie sich der Vollkommenheit weit mehr als jene genähert haben; — und wie nun diese Allegorie weiter fortgeführt wird. Nach dem dreyfachen innerlichen fehlerhaften Zustande des Menschen, (vitium) kommt Richard auf die drey Arten der Sünden: die aus Schwachheit, aus Irrthum und aus Bosheit begangenen, deren jede gegen eine besondere Person der Dreyeinigkeit gerichtet seyn soll. Auch trifft er noch eine andere Eintheilung, in Sünden der Handlung, der Gedanken und der Gewohnheit. Dawider weiß er auch dreyerley Hülfsmittel: einen dreyfachen Unterricht, durch Gebot, Verbot und Ermahnung;

mahnung; eine dreyfache Drohung, des Verweiſes, der Verwerfung und der Verdammung; endlich eine dreyfache Verheißung, der Verzeihung, der Gnade und der Herrlichkeit. n. C. 1075 bis 1303.

Nunmehr thut Richard in ſeinen myſtiſchen Betrachtungen, durch ein neues Buch, (de eruditione hominis interioris, Libri tres, l. c. p. 46—114.) einen großen Schritt weiter. Hier nimmt er aber wiederum ein weitläufiges Bild, den Traum Nebucadnezars, zu Hülfe, um durch deſſen mühſam erzwungene Deutungen zu finden, wie der inwendige Menſch unterrichtet und veredelt werden müſſe. Die tropologiſche Erörterung deſſelben, ſagt er, zeigt durch dieſes myſtiſche Geſicht, wie es zugehe, daß tugendhafte Männer allmählig herabſchlüpfen, und ſtufenweiſe durch allerley erlittenen Schaden zu Boden ſtürzen; aber auch durch die heimſuchende Gnade bisweilen zum vorhergehenden, oder vielmehr zu einem noch vorzüglichern Gemüthsſtande aufſtehen. Dieſe zwey Veränderungen pflegen ſich in beyderley Leben, im thätigen und im beſchaulichen, zuzutragen: und beydes wird durch dieſes einzige Geſicht ausgedrückt. Denn daß Nebucadnezar daſſelbe bekam, verlor, und nachmals wieder vollſtändiger erkannte; bedeutet nichts anders, als daß die Gnade der Beſchauung zuweilen von Gott ertheilt, manchmal entzogen, und endlich vielfach wieder hergeſtellt werde. Der mannichfaltige Schaden, den das thätige Leben leidet, wird durch die aus ſo verſchiedenen Metallen zuſammengeſetzte Bildſäule angezeigt. Aber die Gnade des beſchaulichen Lebens verliert ſich am leichteſten, und wird am ſchwerſten hergeſtellt. Der gedachte König, der zugleich König und Prophet zu ſeyn ſcheint, bezeichnet das mit einer zweyfachen Gnade verſehene Gemüth, und das ſowohl im

thätigen als im beschaulichen Leben völlig geübt ist. Wie nun Richard ferner alle Auftritte und Erklärungen seines Gesichts sehr umständlich und gekünstelt auf seine mystischen Lehren angewandt habe, wird nach diesen Proben schwerlich jemand zu wissen verlangen. Aber selbst von diesen Lehren dürfen nur noch einige Beyspiele ausgewählt werden, wie die folgenden sind. Bey allen unsern Handlungen müssen wir uns einer guten Absicht befleißigen, und uns auf die göttliche Gnade stützen. Der Mensch betrügt sich auf mancherley Art, und verbirgt sich nur zu gern seine Laster. Vergebens erwarten wir dasjenige von unserm Bestreben, was wir nur durch eine Offenbarung der Engel oder Gottes lernen können. Ist das Gemüth zerrüttet: so muß man zum Gebete seine Zuflucht nehmen, und durch fromme Betrachtungen seine Andacht entzünden. Die wahre und vollkommene Andacht hat drey Pflichten; Bekenntniß des Verbrechens, Verlangen nach Erbarmung, und Verherrlichung des Erbarmenden. Derjenige ersteigt den höchsten Gipfel der Andacht, der alle Beschwerden, welche ihm auch ohne seine Schuld begegnen, doch seiner Schuld beymißt. Selten sind diejenigen, welche in den mystischen Verstand der Bibel ohne fremde Beyhülfe eindringen; aber noch seltener solche, welche diese Erklärungsart mündlich oder schriftlich andern beybringen können. Auf jedem Gipfel von Tugenden muß man einen Umsturz der Sitten befürchten. Im Bösen schämen wir uns eher der Bosheit, als der Schwäche; im Guten aber leichter der Unvollkommenheit, als der Unterlassung. Bey der Ausübung jeder Tugend muß man folgende sieben Dinge beobachten: in Rücksicht auf den Mund, die frühern Handlungen verdammen und anklagen; in Absicht auf die Augen fleißig nachforschen, was zu thun sey; in Ansehung der Ohren, dem entdeckten guten

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Rathe

Rathe willig gehorchen; das Böse, was der Ausübung guter Handlungen nachstellt, vorsichtig entdecken, und mit Klugheit beurtheilen; weiter, im Verhältnisse gegen die Hände, das wohl überlegte Gute würklich vollbringen; ferner mit einem gewissen Fortschritte der Füße, von einem guten Anfange immer zu etwas Bessern fortgehen; endlich zu allem diesem den göttlichen Beystand erflehen. Die göttlichen Geheimnisse kann man nur durch Belehrung des heil. Geistes, und mehr durch Andacht, als durch Nachforschen, ergründen. Wie sich aber diese Andacht äußern müsse, davon liegt der geheime Sinn in den Worten der Traumgeschichte Nebucadnezars: bis Daniel vor mich hintrat. Dieser muß vom Aeußern zum Innern hineingehen, und wieder vom Innern ins Aeußere herausgehen; das heißt, der Mensch muß nicht allein mitten unter dem Guten und Nützlichen, was er thut und spricht, überlegen, was wohl andere von ihm urtheilen würden, wenn sie seine Absichten, seine schmutzigen Gedanken, und seine bösen Leidenschaften sehen sollten; sondern er muß hauptsächlich bedenken, wie seine Handlungen und Reden auch alsdann von Gott beurtheilt werden dürften, wenn sie den Menschen gut zu seyn schienen. Einigen pflegt hauptsächlich unter dem Beten der geistliche Verstand geöffnet zu werden. Die thierische Lebensart ist vierfach. Einige nemlich verrichten Gutes; aber ohne Maaß, Beurtheilung und Klugheit. Andere thun Böses; aber nur furchtsam und insgeheim. Noch andere üben zwar gute Werke aus; aber nur aus Heucheley, und ohne eine gute Absicht. Endlich giebt es solche, die sich frey und unverschämt allen schlimmen Handlungen überlassen. Am Ende dieser Abhandlung wird noch besonders gezeigt, wie das lasterhafte Verderben im Menschen wachse, und wie er aus Uebermuth in Neid, aus diesem in Betrug, und

J. n. C. 1073 bis 1303.

wiederum aus diesem in Unverschämtheit verfalle, welche ihn ganz gegen den Nächsten verhärte.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Näher zum Ziele der Mystik rückt der Verfasser im folgenden Buche. (de praeparatione animi ad contemplationem, p. 114—146.) Es heißt auch Beniamin minor, weil es mit einer Stelle vom kleinen Benjamin (Beniamin adolescentulus in mentis excessu,) aus Psalm LXVIII. v. 28. anfängt, dessen Geschichte, so wie andere Personen und Begebenheiten unter den Vorfahren der Israeliten zu jener Zeit, in diesem ganzen Buche mystisch gedeutet werden. Rahel soll die Lehre der Wahrheit, und Lea die Zucht der Tugend; jene die Bemühung um Weisheit, diese die Begierde nach Gerechtigkeit anzeigen. Daher wird Lea so verachtet, und Rahel allein geliebt. Aber diese beyden Frauen Jacobs, sagt Richard, reizen noch zu mehrern Nachforschungen. Jeder vernünftige Geist hat von dem Vater der Lichter eine zweyfache Kraft erhalten: Vernunft und Zuneigung, (affectio) von welchen jene die Wahrheit, diese die Tugend ergreift. Das sind die beyden Schwestern, mit welchen sich der Herr verlobt hat, Ahala und Ahaliba, (beym Ezechiel,) Jerusalem und Samaria, die beyden Eheweiber des vernünftigen Geistes; aus welchen edle Kinder und Erben des himmlischen Reichs kommen. Das Bestreben nach Weisheit führt öfters insgeheim zu Uebungen der Gerechtigkeit. Der Vernunft dient die Einbildung, der Zuneigung die Sinnlichkeit; beyde aber haben ihre Fehler. Jacobs Söhne von der Lea sind nichts anders als die wohlgeordneten Leidenschaften; oder eben so viele Tugenden von welchen der Verfasser die Furcht, den Schmerz, die Hoffnung und die Liebe genauer beschreibt. Die Einbildung ist theils thierisch, theils vernünftig; die

letztere ist allein der Rahel eigen, und theilt sich wiederum in die durch Vernunft eingerichtete, und die mit Erkenntniß vermischte. Jener bedienen wir uns, wenn wir nach einer erkannten Gestalt sichtbarer Dinge, den Begriff eines andern Sichtbaren in unserm Gemüthe erregen; dadurch aber noch nicht auf den Gedanken von etwas Unsichtbarem gebracht werden; dieser hingegen, wenn wir uns bestreben, durch die Gestalt sichtbarer Dinge zur Erkenntniß von Unsichtbaren emporzusteigen. In jener ist Einbildung nicht ohne Vernunft; in dieser Erkenntniß nicht ohne Einbildung. Sie werden durch die beyden Brüder Dan und Naphthali abgebildet. Für den erstern gehört besonders die Betrachtung künftiger Uebel; für den zweyten die Speculation künftiger Güter, weil er sich durch das Sichtbare zur Erkenntniß des Unsichtbaren erhebt. Wir zweifeln nicht, daß die Martern der Hölle weit von körperlicher Empfindung entfernt sind; wir können sie uns aber, so oft wir wollen, durch den Dienst Dans vor die Augen des Herzens stellen. Kein Gläubiger, der in der Schrift von der Hölle, ihrer Flamme, und der äußerlichen Finsterniß liest, glaubt, daß dieses figürlich gesagt sey; er zweifelt vielmehr nicht, daß dieses wahrhaftig und körperlich irgendwo sey. Daher geschieht es nemlich, daß, wenn gleich dieses jemand sich durch die Einbildung vorstellt, er nicht sogleich die Bedeutung davon durch den geistlichen Verstand sucht, weil er nicht zweifelt, es sey historisch gesagt. Diese zweyfache Speculation erörtert der Verfasser hierauf nach ihrer eigenen Beschäftigung und Nutzbarkeit; zeigt, welche Tugenden aus der gebändigten Sinnlichkeit entstehen; wie sich besonders wahre Freude, Haß der Laster, Eifer für die Rechtschaffenheit, und edle Schaamhaftigkeit in uns bilden; wie aber auch das Gemüth durch

J. n. C. G. 1075 bis 1303.

bösartige

bösartige Leidenschaften verdorben werde. Die Gnade des richtigen Urtheils (discretionis) und die Gnade der Beschauung, nennt er zwey Kinder der Vernunft; bemerkt aber auch, wie schwer es sey, die letztere zu erhalten, und daß es eine Beschauung gebe, die über die Vernunft gehe. Als Benjamin gebohren wurde, schreibt er, (c. 74. p. 141.) starb Rahel, weil es das zur Beschauung fortgerissene Gemüth wohl erfährt, wie mangelhaft die menschliche Vernunft sey. War Rahel nicht damals todt, und hatte nicht alle Empfindung der menschlichen Vernunft im Apostel aufgehört, als er sagte: „es mag im Körper seyn; oder außer demselben; ich weiß es nicht; Gott weiß es?“ Niemand meine also, daß er bis zur Klarheit jenes himmlischen Lichts durch Schlüsse dringen, daß er es durch menschliches Vernünfteln begreifen könne. Ohne die zuvorkommende Gnade gelangt man nicht zu dieser Höhe der Wissenschaft, auf den Berg, wo Christus verklärt wurde, und wohin er nur drey Gefährten mitnahm, weil wir nur durch dreyerley Bemühungen, Werke, Nachdenken und Gebet, denselben erreichen können; aber auch die göttliche Offenbarung hinzukommen muß. „Doch, fährt Richard fort, (c. 81. p. 143.) wenn du gleich schon glaubst, den verklärten Christum zu sehen, du magst von ihm noch so viel sehen und hören, glaube ihm nicht leicht, wenn ihm nicht Moses und Elias entgegen kommen! Jede Wahrheit ist mir verdächtig, welche nicht durch das Ansehen der Schrift bestätigt wird. Wenn mich Christus über äußerliche Dinge, oder über mein Inneres belehrt: so nehme ich es gern an, weil ich es durch meine eigene Erfahrung bestärken kann; wenn aber das Gemüth zu himmlischen Dingen erhoben wird: so nehme ich Christum nicht ohne Zeugen an.“ Auch muß ich das Gemüth von allem

J. n. C. G. 1073 bis 1173.

Aeußer-

Aeußerlichen zurückziehen und sammeln, um sich des Anschauens himmlischer Dinge fähig zu machen. Uebrigens giebt es zwey Gattungen der Beschauung, die über die Vernunft gehen: und beyde gehören zum Benjamin. Die erste geht über die Vernunft; aber nicht außer oder gegen die Vernunft; (non praeter rationem;) nemlich auf solche Dinge, welche die Vernunft zwar verstattet; aber durchaus nicht erforschen oder beweisen kann. Die andere hingegen geht über und wider die Vernunft, indem diese ihren Lehren, zum Beyspiel, der Einheit in der Dreyeinigkeit, ingleichen der Gegenwart des Leibes Christi zugleich an vielen Orten, durchaus zu widersprechen scheint. J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Endlich erklärt Richard in einer besondern Schrift die Gnade der Beschauung selbst. (de gratia contemplationis Libri quinque, p. 147 — 211.) Sie führt auch die Aufschrift, Beniamin maior, und nimmt wiederum von einer mystischen Deutung der Israelitischen Bundeslade Gelegenheit, seine Lehren geheimnißvoller zu machen, weil durch dieselbe die Gnade der Beschauung verstanden werden soll. Diese wird zuerst vom Gedanken und von der Betrachtung unterschieden. Jener soll durch allerhand Umwege langsam, ohne Rücksicht darauf, wie weit sie fortkommen, hin und wieder herumschweifen; diese durch schwere und rauhe Wege mit großer Betriebsamkeit auf einen bestimmten Endzweck losdringen; die Beschauung aber sich durch einen freyen Flug, wohin sie nur ihr heftiger Trieb führt, mit bewundernswürdiger Behendigkeit hinwenden. Sie ist eigentlich eine freye Scharfsichtigkeit des Gemüths, welche an den Schauspielen der Weisheit mit Bewunderung hängt. Sie äußert sich auf eine vielfache Weise, indem sie bald geht und zurückkömmt, bald sich in einem Kreise dreht, bald wieder zusammengezogen unbeweglich fest-

J. n. C. G. 1073 bis 1103.

steht; anderer Bewegungen nicht zu gedenken. Eigentlich aber giebt es sechs Arten der Beschauung. Die erste beruht bloß auf der Einbildungskraft, wenn wir nemlich die Gestalt dieser sichtbaren Dinge betrachten, und mit Erstaunen wahrnehmen, wie viel, wie groß, wie verschieden, wie schön und wie lieblich dieselben sind; daher in diesen allen die Macht, die Weisheit und Freygebigkeit der höchsten schöpferischen Macht bewundern und verehren. Die zweyte besteht zwar auch in der Einbildungskraft; aber die Vernunft bildet sie aus; wenn wir nemlich für jene in der ersten Art begriffenen Dinge die Ursachen aufsuchen, finden und bewundern, ihre Ordnung, Einrichtung und Nutzbarkeit erforschen. Die dritte Art wird in der Vernunft nach der Einbildung alsdann gebildet, wenn wir durch die Aehnlichkeit sichtbarer Dinge zur Betrachtung unsichtbarer Dinge emporgehoben werden. Hingegen wird in der Vernunft und nach derselben die vierte gebildet; wenn sich das Gemüth, ganz entfernt von der Einbildungskraft, bloß mit dem beschäftigt, was durch Vernunftschlüsse herausgebracht, oder durch die Vernunft begriffen werden kann. Zur fünften Art gehört alles, was wir durch die göttliche Offenbarung erkennen, ohne es durch unsere Vernunft vollständig begreifen oder erforschen zu können; und zur sechsten dasjenige, was nicht allein über die Vernunft ist; sondern auch mit ihr zu streiten scheint. Selbst die Vollkommenen können nicht alle diese sechs Arten erreichen. Die vier ersten scheinen vom Moses durch die Verfertigung der Bundeslade, durch ihre Vergoldung, ihre Krone, und durch den Versöhnungsdeckel; die beyden letzten aber durch die beyden Bilder von Engeln angedeutet worden zu seyn. Diese sechs Arten der Beschauung geht Richard in dem

zweyten,

zweyten, dritten und vierten Buche seines Werks durch. Die erste Art ist nach seiner Eintheilung auf Sachen, Werke und Sitten gerichtet; und soll überhaupt sieben Stufen, von der Betrachtung der Materie bis zur Bewunderung der göttlichen Einrichtungen, haben. Die zweyte mäßigt die Einbildungskraft. In der dritten fängt der Mensch an, geistlich zu werden; sie wird auch in fünf Stufen abgetheilt. Bey der vierten findet der Verfasser in der Länge, Breite und Höhe des Versöhnungsdeckels einen Wink, auch hier eine dreyfache Distinction göttlicher Gaben in den geistlichen Wesen anzubringen, indem diese theils geschaffen werden, um zu seyn; theils gerechtfertigt werden, um gut zu seyn; theils verherrlicht werden, um seelig zu seyn. Die drey letzten Arten sollen stets durch häufige göttliche Offenbarungen begleitet werden; und den beyden letzten soll es ganz eigen seyn, etwas in einer Entzückung (per mentis excessum) zu sehen; eine Gabe, die bey einigen zufällig; bey andern aber eine Kraft sey, die sie im Besitze haben. Im fünften Buche lehrt der Verfasser, daß man auf eine dreyfache Art zur Gnade der Beschauung gelange: aus bloßer Gnade; aus damit verbundenem Fleiße; und aus fremder Belehrung; die Beschauung selbst ändere sich auch dreyfach: durch Erweiterung des Gemüths, durch dessen Erhebung, und durch Verrückung desselben. (mentis alienatio.) In den letzten Zustand können wir durch die Größe bald der Andacht, bald der Bewunderung, bald des Frohlockens versetzt werden. (L. V. c. 5. p. 202.) „Im ersten Falle, sagt Richard, wird das Gemüth durch ein so starkes Feuer des göttlichen Verlangens entzündet, daß die Flamme der innigsten Liebe über alles menschliche Maaß zunimmt; die Seele gleich einem Wachse schmelzt, von ihrem bisherigen Zustande ganz auflöst, und, wie Rauch verdünnt,

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

dünnt, in höhere Gegenden erhebt und hinausschickt.
J. n. C. G. 1073 bis 1303. Durch große Bewunderung wird die Seele über sich hinausgeführt, wenn sie, bestrahlt durch das göttliche Licht, und an der Bewunderung der höchsten Schönheit hängend, durch ein so heftiges Erstaunen erschüttert wird, daß sie, von Grund aus herausgeworfen aus ihrem Zustande, gleich einem schimmernden Blitze, je tiefer sie, durch Verachtung ihrer selbst, in Absicht auf eine verhaßte Schönheit, zu Boden geworfen wird, desto höher und desto geschwinder durch die Begierde nach dem Höchsten zurückgeschlagen, und über sich selbst fortgerissen, zum Erhabenen empor gehoben wird. Durch die Größe des Vergnügens und Frohlockens wird endlich das Gemüth des Menschen außer sich gesetzt, (a se ipsa alienatur,) wenn es durch den innigsten Ueberfluß der innern Lieblichkeit getränkt, ja völlig betrunken, gänzlich vergißt, was es sey, und was es gewesen sey; wenn es durch den höchsten Grad seines Jauchzens in ein außerordentliches Außersichseyn versetzt wird, (in abalienationis excessum tripudii sui nimietate traducitur,) und unter einem Zustande einer bewundernswürdigen Glückseeligkeit plötzlich in einen überweltlichen Affect verwandelt wird. So lange wir einen solchen außerordentlichen Zustand in uns keineswegs empfinden, was können wir anders von uns denken, als daß wir zu wenig geliebt werden, und daß wir selbst zu wenig lieben?“ Zuletzt sucht der Verfasser noch zu zeigen, daß alles dieses weit über das Verdienst und Bestreben des Menschen hinausgehe; daß öfters göttliche Offenbarungen hinzukommen, und daß ein solcher Zustand bald über körperliche Empfindungen, bald über die Einbildungskraft, bald selbst über die Vernunft hinausgehe.

Allerdings wird man es Richarden gerne zugeben, daß die höchste Stufe des von ihm geschilderten beschau-

beschaulichen Lebens weit über die Vernunft hinausführe; aber zur Empfehlung desselben bey denen, die sich einer solchen Lebensart noch nicht gänzlich gewiedmet haben, kann dieses unmöglich dienen. Die Erwartung war durch einen Schriftsteller, der eine vollständige Theorie der Mystik zu versprechen schien; der wenigstens alle seine Vorgänger auf diesem Felde an Ausführlichkeit und versuchter Bestimmtheit der Begriffe übertrifft, sehr gespannt worden; und wird am Ende nur in sofern befriedigt, daß man mit Ueberzeugung sagen kann, wenn es nicht erwünschtere Geheimnisse in dieser geheimen Theologie gebe, so dürfe man sie ihrern Lehrern und Freunden, ohne einen Verlust zu befürchten, ganz allein überlassen. Die unglückliche Methode dieses Schriftstellers, dunkle Gegenstände aus eben so verborgenen Erkenntnißquellen, aus Träumen, Gesichtern, gottesdienstlichen Bildern, Allegorieen und Tropologieen, herzuleiten, erweckt schon ein ungünstiges Vorurtheil gegen die Gründlichkeit seiner Wissenschaft. Aber auch alsdenn, wenn er ihre Grundsätze entwickeln will, offenbart es sich gar bald, daß sie sich mit der Philosophie, und mit hellen Begriffen überhaupt, nicht wohl vertrage. Was darinne verständlich und anwendbar ist, läuft auf allgemein bekannte Lehren und Betrachtungen hinaus, die nur zu weitschweifig, wiederholend und wortreich; aber weder immer deutlich, noch ordentlich und einnehmend genug, vorgetragen werden; von dem höhern Fluge der Mystik hingegen, der nur gefühlt werden soll, bisweilen nicht einmal gefühlt werden kann, gilt ohngefähr dasjenige, was der Dichter sagt: Beschreiben läßt sich, wie ihr wißt, kein Ding, das unbeschreiblich ist. Richard mag immer bildliche Worte häufen, um es begreiflich zu machen, zu welcher unnennbaren Höhe sich der Mystiker emporschwingen könne; er befindet sich in

J. n. C. 1073 bis 1305.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

der Stellung von gewissen blendenden Künstlern, welche ihren Zuschauern beständig zurufen, sie möchten das Wundervolle ja recht sehen, was sie ihnen vorzeigen, ohne daß diese mit aller Anstrengung der Augen etwas davon zu erblicken vermögen. Einzele gute Vorschriften, Ermahnungen und Bemerkungen abgerechnet, konnte eine solche Schrift nur Religionsschwärmerey erzeugen.

Nicht glücklicher war im folgenden Jahrhunderte **Bonaventura**, indem er **Scholastische und Mystische Theologie** mit einander verband. Wenn man sieht, daß diese letztere mehrmals von Philosophen bearbeitet worden ist: so sollte man glauben, es könnte gar nicht gefehlt haben, daß sie ihr mehr Licht, Zusammenhang und Festigkeit ertheilt hätten. Allein die **Mystik** mußte einmal bleiben, was sie seit vielen Jahrhunderten war; sie aufzuklären, von dumpfen Gefühlen zu reinigen, und überhaupt zu einem würdigen Bestandtheile der christlichen Sittenlehre zu machen, wäre eben so viel gewesen, als sie ganz aufzuheben. Gefallen konnte sie in ihrer unphilosophischen Gestalt auch philosophischen Köpfen. Denn was diese an Religionsvernünfteleyen zu viel thaten, das ersetzte sie ihnen durch gottseelige Empfindungen; geheimen Abwegen des Verstandes und der Einbildungskraft nachzugehen, war selbst für sie eine unterhaltende Beschäftigung; nicht zu gedenken, daß sie bereits seit dem **Scotus Erigena** Mittel gefunden hatten, philosophische Hypothesen in die Mystik einzuflechten. **Bonaventura** hat mehrere mystische und ascetische Schriften hinterlassen. Wie sehr sein Itinerarium mentis in Deum von **Gerson** gepriesen worden sey, hat man oben (S. 209.) gesehen. Von einigen andern seiner ähnlichen Abhandlungen mögen hier die Aufschriften stehen.

ſtehen. (de Myſtica Theologia; Soliloquium; Liber meditationum; de Septem gradibus contemplationis; de Inſtitutione vitae chriſtianae; de Regimine animae; Speculum animi; de Septem itineribus aeternitatis; Stimulus divini amoris; Parvum bonum, ſive incendium amoris; de Septem donis Spiritus S. &c.) Aus der zuletzt genannten Schrift kann hier wohl noch ein kleiner Auszug ſeinen Plaz finden. (in Bonavent. Parvis Opuſc., P. I. fol. CCXLI — CCLXX. Argent. 1495. fol.) Es giebt, ſagt er, ſieben Gaben, welche deßwegen privilegirte heißen, weil mit denſelben der heil. Geiſt geſchenkt wird, und weil ſie in Chriſto geglänzt haben: Weisheit, Verſtand, Rath, Stärke, Wiſſenſchaft, Frömmigkeit und Furcht. Nachdem er aus Gregor dem Großen und Anſelm gezeigt hat, warum ihrer gerade ſieben ſind; frägt er, wie dieſe Gaben von andere Fertigkeiten (habitibus) unterſchieden werden? Die Gnade, antwortet er, iſt ein Licht, welches viele Strahlen oder Stufen verſchiedener Tugenden und geiſtlicher Zierden hat. Sie breitet ihre Zweige (ramificatur) in Fertigkeiten moraliſcher, verſtandesmäßiger (intellectualium) und theologiſcher Tugenden aus. Aber die ſieben Gaben des heil. Geiſtes machen die Kräfte der Seele dazu geſchickt, daß ſie ſich ſeinen Bewegungen gut und fertig unterwerfen. Denn ob er gleich auf eine übermenſchliche Art würkt; ſo könnte dieſes doch nicht geſchehen, wenn die Kräfte des Gemüths nicht durch dieſe Gaben geheilt und hergeſtellt würden. Es giebt ſieben Hauptſünden, aus welchen alles Böſe entſpringt, Quellen des finſtern Abgrundes, aus welchen die Flüſſe Babylons hervorgehen: Stolz, welcher Gott dem Menſchen entzieht; Neid, welcher ihm den Nächſten entreißt; Zorn, welcher ihn ſich ſelbſt nimmt; Traurigkeit, welche ihn beraubt und geißelt; Geldbegierde,

J. n. C. G. 1073 bis 1302.

welche den gegeißelten herauswirft; Eßlust, welche
J. n. den herausgeworfenen verführt, und Ueppigkeit, wel-
C. G. che den verführten der Knechtschaft unterwirft. Ge-
1073 bis gen diese schädlichen Flüsse hat der Geist Gottes sieben
1303. andere desto heilsamere und glänzende in die Welt aus-gegossen. Darauf erklärt es Bonaventura, haupt-sächlich nach Anleitung Gregors des Großen, was vor Nutzen diese Gaben bringen; ferner, wer ihrer fähig sey; und in welcher Leiter der Ordnung sie auf einander folgen. Die Stufen dieser Leiter werden am bequemsten mit seinen eigenen Worten ausgedrückt: timoris amorosi in omnibus continuatio; pietatis viscerosae ad Deum et proximum sancta liquefactio; scientiae omnium beneficiorum Dei grata recognitio; fortis omnium operationum bonarum executio; consulta a Deo omnium eligendorum et tuta electio; intellectus omnium veritatum necessariarum limpida contemplatio; sapientialis coelestium deliciarum praegustatio. Es fehlt auch nicht an Engeln, welche an dieser Leiter auf und absteigen; das sind die Eingebungen des heil. Geistes durch den geheimen Verstand der Schrift.

Nach dieser allgemeinen Vorstellung, geht Bonaventura eine jede der sieben Gaben besonders durch. Bey der Furcht frägt er zuerst: was sie sey? eine Liebe, antwortet er mit dem Augustinus, welche alles flieht, was ihr zuwider ist; und beschreibt die fünf Arten der Furcht, welche Hugo von St. Victor angegeben hat: die natürliche, die weltliche, die knechtische, die Furcht der Anfänger, (initialis) und die kindliche, welche nach dem Gilbert de la Porree, schon beynahe aufgehört hat, Furcht zu seyn. Eine zweyte Frage: welche Furcht wird durch die vollkommene Liebe aus dem Reiche der Seele herausgetrieben? und

und welche leidet ſie neben ſich? wird auch zum Theil mit Gilberten beantwortet. Wie entſteht aber, frägt der Verfaſſer in der Seele von der Furcht Gottes der helle geiſtliche Tag? Hier müſſen Hugo und Richard von St. Victor, ingleichen der heilige Bernhard, die Antwort leihen; die aber unter vielen Schematiſmen über den innern Tag im Menſchen, dennoch wenig Licht ertheilt. So wird folgende Beſchreibung des ältern Hugo angeführt: „Die Weisheit Gottes wird in den Herzen der Heiligen, wie in einem unſichtbaren Paradieſe, durch die Furcht geſäet, und durch die Gnade gewäſſert; am Morgen des geiſtlichen Tages entſteht ſie; durch den Schmerz ſtirbt ſie; durch den Glauben wurzelt ſie ein; durch die Andacht ſproßt ſie hervor; durch die Zerknirſchung geht ſie auf; durch das Verlangen wächſt ſie; durch die Liebe wird ſie dergeſtalt geſtärkt, daß ſie gleichſam ein mittägliches leuchtendes und brennendes Licht wird; durch den Glauben grünt ſie; durch die Vorſichtigkeit bekömmt ſie Laub, und breitet ſich in Zweige aus; durch die Zucht blüht ſie; durch die Tugend wird ſie fruchtbar; durch die Geduld wird ſie reif; durch den Tod wird ſie abgebrochen; durch die Beſchauung ſpeiſet ſie; und alsdann geht der Tag der Furcht in den Abend über, wenn man von der Arbeit ruht, und der Menſch geiſtlich gelabt wird. Und dieſes iſt die Speiſe, von welcher der Pſalm ſagt: „Vor dir iſt Freude die Fülle,“ und ſo weiter. Weil auch der groſſe Gregor geſagt hat, daß die Gabe der Furcht des Herrn an ihrem Tage ein Gaſtmahl im menſchlichen Gemüthe anſtelle, indem ſie daſſelbe zwar niederdrücke, um nicht ſtolz zu werden; aber zugleich durch die Speiſe der Hoffnung des Zukünftigen ſtärke: ſo unterſucht Bonaventura, wie jene Gabe dem Gemüthe ein ſolches Gaſtmahl zubereite. Stellen der Pſalmen und des gedachten

J. n. C. G. 1073 bis 1309.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Gregors von einem geistlichen Geschmacke, geben dem Verfasser Gelegenheit, dieses so zu erklären, daß die Gott Fürchtenden, sorgfältig in der Erkenntniß und Erfüllung des göttlichen Willens, nicht bloß auf dasjenige merken, was gemein und öffentlich ist; sondern auch auf das im geheimen Innern des Gemüths Verborgene sehen, und dasjenige durch die Erfahrung zu kosten versuchen, woran sie durch die Furcht des Herrn einen Geschmack gewonnen haben. Daß aber diese Furcht einen süßen Geschmack im Gemüthe hervorbringe, wird mit einer Stelle Bernhards erwiesen, wo gesagt wird, die Furcht des Herrn heiße mit Recht der Anfang der Weisheit, weil Gott alsdann zuerst der Seele schmecke, wenn er sie zum Fürchten, nicht bloß zum Wissen, unterrichtet; denn Furcht ist Geschmack; ferner macht Geschmack weise, (sapor sapientem facit) wie Wissenschaft wissend; — und wie die zum Theil auf Wortspiel hinauslaufende Erklärung weiter ausgeführt wird. Dreyerley wird besonders als nothwendig zum geistlichen Gastmahl erfordert: Gerechtigkeit, welche die Gäste in allem rechtlich macht; (rectificans) Friede, welcher sie in allem vereinigt, und Freude, welche sie in allem vergnügt macht; aber alles dieses entsteht aus der Furcht. Die Beweise dafür werden aus biblischen und aus Stellen der Kirchenväter gesammelt. Einen gleichen Gang nimmt Bonaventura bey den übrigen sechs Gaben des heil. Geistes. Begriff und Nutzen derselben werden mehr durch Bilder und Zeugnisse, als durch eigenes Forschen, entwickelt; sodann wird oder soll von einer jeden gezeigt werden, wie durch sie ein geistlicher Tag erweckt, und dem Gemüthe eine geistliche Mahlzeit bereitet werde: beydes wieder aus eben demselben Wege. Was er bisweilen selbst darüber sagt, ist ganz vom gemeinen Schlage, und klärt nichts auf. So

versichert er, (fol. CCLX.) das uns der heil. Geist durch die Gabe des Verstandes die Schleyer der heil. Schrift durchdringen lasse, und uns zur hellen Anschauung der reinen Wahrheit einführe. Denn daß die theologischen und göttlichen Wahrheiten, welche uns zur Seeligkeit nöthig sind, in der heil. Schrift verschleyert und verborgen seyen, zeige die Dunkelheit der Propheten und Prophezeihungen, die Menge der Bilder, und die Verschiedenheit der Auslegungen. Sie werden nemlich bisweilen historisch, bisweilen tropologisch, allegorisch, oder anagogisch erklärt. Auch findet er, daß die Wahrheit dreyfach sey: eine Wahrheit der Erkenntniß, der Würkung und der Liebe. Durch die erste soll uns der heil. Geist zeigen, daß der Glaube Christi vollkommen wahr sey; durch die zweyte soll er uns die vollkommenste Würkung lehren, und durch die dritte die höchste Liebe bekannt machen; auf diese drey sollen sich alle übrige Wahrheiten zurückführen lassen. — Mehr aus dieser Schrift beyzubringen, hieße den für erhebliche historische Auftritte bestimmten Platz unnützer Weise verengen. Die mystische Physiognomie dieser Schriftsteller bleibt sich durchgängig gleich. Bonaventura unterscheidet sich zwar dadurch vom Richard und von andern, daß er überaus häufig durch Citaten lehrt. Aber ob er gleich wie ein Mann spricht, der viele geistliche Erfahrungen gemacht haben will; so erwartet man doch auch von ihm eben so wenig, als von den übrigen, den Ursprung und Fortgang ächtchristlicher Gottseeligkeit, die sichersten Beförderungsmittel ihres Wachsthums, ihre reinsten Empfindungen und edelsten Aeusserungen deutlich, schriftmäßig und gemeinnützig erörtert, zu lesen. Ihr ganzer Vortrag erweckt den Verdacht, daß sie sich selbst durch eine Wolkenartige Wortfülle, durch Bilder und Gefühle betäubt; von dem

J. n. C. G. 1073 bis 1305.

meisten aber, worüber sie so geläufig sprachen, keine klaren Begriffe gehabt haben.

N. n. C. G. 1073 bis 1305.

Solche mystische und ascetische Schriftsteller hatten auch die Griechen; aber von keiner größern Bedeutung. Ihr bekannter Geschichtschreiber im dreyzehnten Jahrhunderte, Georgius Pachymeres, hat Scholien über die untergeschobenen Schriften des Areopagitischen Dionysius hinterlassen, deren schon anderswo (Th. XVII. S. 371.) gedacht worden ist, und die ihres Textes würdig sind. Ganz darf wenigstens hier ein Mönch gegen das Ende des eilften Jahrhunderts, Philippus Solitarius, nicht übergangen werden. Er schrieb in sogenannten politischen, das heißt, freyern, an kein gewisses Metrum gebundenen Versen, ein Gedicht in fünf Büchern, unter der Aufschrift Διέπτερα, oder eine Vorschrift des christlichen Glaubens und Lebens. Es ist eigentlich ein Gespräch zwischen der Seele und dem Fleische, das einige gute Stellen hat; im Ganzen aber nicht anders als Mönchsmoral ausfallen konnte. Der Jesuit Jacob Pontanus, hat es zwar im Jahr 1604. zu Ingolstadt in Quart, mit eines andern Jesuiten Jacob Gretsers, Anmerkungen, aber nur in lateinischer Prosa, und dergestalt verstümmelt herausgegeben, wie es ein späterer Grieche in vier Bücher, mit Weglassung des erstern, umgeschmolzen hat. Andere Griechische Handschriften dieses Gedichts, in der kaiserlichen Biblothek zu Wien; die aber auch im Anfange desselben nicht vollständig sind, hat Lambecius beschrieben. (Commentarior. de Augustiss. Biblioth. Caesar. Vindobonensi, L. IV. p. 35. sq. 42. sq.)

Wenn diese mystische Theologie, an Statt sich vor eine geheime und beynahe unmittelbar von Gott selbst bewürkte Wissenschaft auszugeben, bloß

nach

nach dem liebenswürdigern Nahmen einer praktischen und Lebenstheologie getrachtet hätte: so würde sie zwar nicht so viele Bewunderung auf sich gezogen haben, nicht so sehr angestaunt worden seyn; aber desto mehr Seegen unter den Christen gestiftet haben. Im Grunde sollte sie doch den innern, allein wahren und allein feststehenden Grund der christlichen Frömmigkeit legen. Sie konnte also immer mit Ehren von geheimen Veränderungen der Seele sprechen; nur durften es nicht, wenn es die Grundlage einer christlichen und zugleich vernunftmäßigen Sittenlehre seyn sollte, Blendwerke der Einbildungskraft, Geheimnisse und Wunder; sondern nur jene glücklichen Verbesserungen des Sinnes und Herzens seyn, die sich eben sowohl durch die edelsten Früchte im Aeußern empfehlen, als ihr verborgenes Wachsen und Reifen begreiflich sind. So wenig es unterdessen die Mystiker verstanden, sich so reine Grundsätze eigen zu machen; so waren sie doch die einzigen Theologen dieser Jahrhunderte, die den wohlthätigen Einfluß des Christenthums auf Herz und Leben, selbst unter ihren räthselhaften, oft phantastischen Einkleidungen, und, was noch mehr ist, an sich selbst darzustellen suchten. Es ist also nicht zu verwundern, daß diese alte Mystik, ohngeachtet ihrer vielen trüben und düstern Seiten, auch noch in den neuern Zeiten selbst in Gemeinen, welche von ihrem Ursprunge her eine geläuterte Sittenlehre angenommen haben, Bewunderer gefunden hat. Einer der hitzigsten unter ihnen war Gottfried Arnold, wie er sich unter andern in seiner apologetischen Geschichte derselben, (Historia et descriptio Theologiae mysticae, seu Theosophiae arcanae et reconditae, itemque veterum et novorum Mysticorum, Francof. 1702. 8. und in der Historie und Beschreibung der Mystischen Theologie, 1703. 8.) gezeigt hat. Der historische

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Theil dieses Buchs hat allerdings seinen Nutzen; wenn gleich eine genauere Beurtheilung der mystischen Schriftsteller fehlt; aber die Empfehlung und Vertheidigung dieser Theologie, welche Arnold so eifrig übernommen hat, zeugen mehr von einem frommen Herzen und einer feurigen Einbildungskraft, als von geübtem Nachdenken.

Was die Scholastiker dagegen in der christlichen Sittenlehre geleistet haben, hat man bereits früher mit den Bemühungen der Mystiker vergleichen können. Außer einigen andern Beyspielen, haben besonders Abälards philosophischtheologische Moral, (Th. XXVIII. S. 480—486.) und noch mehr den zweyte Haupttheil von der Summa des heil. Thomas, (oben S. 92. fg.) gezeigt, welchen Grundsätzen sie darinne gefolgt sind; aber auch, wie mangelhaft ihr System, aus Patristischtheologischen und Aristotelischmoralischen Tugenden zusammengesetzt, gewesen sey. Will man noch einen ihrer Moralisten kennen, der in besondern Schriften, und mit einigen ihm eigenen Erörterungen, diesen Theil der Theologie bearbeitet hat; so muß man des Französischen Dominicaners Guillaume oder Wilhelm Peraut Summam de virtutibus lesen, die noch vor dem Jahr 1250. geschrieben worden ist. Ehedem hat man ihn, auch in den Ausgaben seiner Schriften, Erzbischof von Lyon genannt; aber Trittenheim (de Scriptt. ecclesiast. c. 484.) hat ihm nur den Beynahmen von jener Stadt gegeben. Ich habe eine ohne Ort, Jahr- und Seitenzahl; wahrscheinlich jedoch in Deutschland im funfzehnten Jahrhunderte gedruckte Edition seines Werks in einem Foliobande, zum jetzigen Gebrauche. Er handelt zuerst von der Tugend überhaupt; sodann von den drey theologischen Tugenden, von den vier Haupttugenden, von den

den Gaben und Seeligkeiten. Nachdem der Verfaſſer durch Stellen der Schrift, der Kirchenväter und heydniſcher Philoſophen gezeigt hat, wie nützlich es ſey, die Tugend zu empfehlen, bleibt er bey ihrem Nahmen ſtehen. (nomen virtutis notificatur.) Virtus, ſagt er, wurde im Alterthum, wie Cicero meldet, bloß von der Tapferkeit gebraucht, weil den Menſchen die Tugendheit (virtuoſitas) der übrigen Tugenden nicht ſogleich bekannt geworden iſt; aber Tapfere (virtuoſi) ſich immer gezeigt haben, die durch Arbeiten und Schmerzen nicht leicht überwunden werden konnten. Doch nachher hat die Erfahrung gelehrt, daß das Gemüth viel mit Ergötzlichkeiten, Reichthümern und Ehren zu ſtreiten habe, über welche der Sieg ſchwer und nützlich iſt; daher ſind auch ſolche Sieger virtuoſi genannt worden. In der Schrift wird dieſes Wort meiſtentheils von der Tapferkeit, Macht oder von einer wunderbaren That gebraucht; was aber die Philoſophen in der Sittenlehre virtus nennen, das heißt in der heil. Schrift häufiger gratia. Die Urſache davon iſt dieſe, weil die Tugend auf eine zweyfache Art verglichen werden kann: mit dem, von welchem ſie herkömmt, in welcher Betrachtung ſie Gnade, oder ein dem Menſchen von Gott geſchenktes Gut heißt, das ihn und ſein Werk Gotte angenehm macht; (bonum a Deo *gratis* datum, habentem ſe Deo *gratum* faciens, et opus eius *gratum* Deo reddens,) — und mit dem, was davon herkömmt; oder mit ihrem Werke: und ſo heißt ſie Tugend. In der letztern Bedeutung nehmen die Philoſophen dieſes Wort, indem ſie zwar das Geſicht gegen das Geſchenk Gottes; gegen den Geber ſelbſt aber den Rücken zuwenden; welches wiederum durch viele Stellen von jener dreyfachen Art beſtätigt wird. Darauf ſammelt Wilhelm eine Anzahl Definitionen von der Tugend aus

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

eben

J. C. 1073 bis 1303.

dieſen Quellen, und erläutert dieſelben. Er empfiehlt ſie durch die Würde des Gebers; desjenigen, dem ſie gegeben wird; und weiter durch ihren Sitz im Herzen; durch ihre Vergleichung mit andern Gütern, indem ſie recht eigentlich unſer eigenes Gut und unſere freye Beſitzung ſey; die einzige wahre Freude verurſache, auch in genauer Verbindung mit den ewigen Gütern ſtehe; ferner durch das Anſehen ihres göttlichen Lehrers; endlich durch ihre mannichfaltigen herrlichen Würkungen.

Im zweyten Buche dieſes Werks werden die ſogenannten theologiſchen Tugenden abgehandelt, welche deßwegen vorangehen mußten, ſagt der Verfaſſer, weil ſie auf den höchſten Zweck; die übrigen Tugenden aber auf dasjenige gerichtet ſeyen, was die Seele zur Erreichung dieſes Zwecks fähig mache. Der Glaube nimmt allein neun und zwanzig Abſchnitte ein. Wie nöthig derſelbe ſey, wird daraus bewieſen, weil der Menſch ohne denſelben nicht im Stande iſt, denjenigen, von dem und unter dem er iſt, und von dem er über andere Dinge geſetzt worden iſt, zu erkennen; er iſt verdienſtlich und rühmlich; auch giebt es kein anderes Mittel, ſich Gotte zu nähern und ihm zu gefallen. Es werden mehrere ſchriftmäßige Bedeutungen und Definitionen des Glaubens angeführt, und die letztern auch erläutert. Die unter den Lehrern angenommene iſt dieſe: (Magiſtraliter ſic deſcribitur) „Der Glaube iſt diejenige Tugend, mit welcher man das zum Grunde des Glaubens Gehörende richtig und feſt glaubt.“ Bernhard beſtätigt dieſes, indem er den Glauben ein freywilliges und gewiſſes Vorherkoſten (praelibatio) der noch nicht ganz bekannten (nec dum propalatae) Wahrheit nennt. Vier Urſachen machen, daß der Glaube, ob er gleich eine lebendige Erkenntniß iſt, doch eine Tugend heißen kann.

Erſtlich

Erſtlich nimmt der Wille viel Antheil an ſeiner Handlung. Denn ſo wie derjenige, der jemanden ſehr liebt, überaus geneigt iſt, Gutes von ihm zu glauben; Böſes aber nicht glauben will: ſo iſt auch der, in welchem die Liebe Gottes angezündet iſt, geneigt, von Gott alles zu glauben, was demſelben gefällig iſt: und dieſem giebt er Beyfall ohne zureichenden Grund. (ſine ratione ſufficienti:) Zweytens willigt der Glaube in gewiſſe Dinge nicht ohne Schwierigkeiten. So wie es alſo Tugend iſt, den Feind zu lieben, weil deſſen Eigenſchaften vielmehr die Liebe hindere: ſo iſt es Tugend, Gotte in demjenigen Beyfall zu geben, was wider die Vernunft zu ſeyn ſcheint. Drittens iſt der lebendige Glaube ein lebendiger Strahl, der aus der Quelle des Lebens, aus der Sonne des Verſtändniſſes, hervorgeht; er leuchtet nicht nur; ſondern er erwärmt auch. Endlich würkt er auch wunderbare Dinge. Nunmehr beweiſet der Verfaſſer mit mehrern Gründen, daß es nur Einen Glauben gebe; und daß derſelbe der chriſtliche ſey, wird theils durch die Wunder dargethan, welche für denſelben geſchehen ſind; (worunter aber auch ein fabelhaftes gerechnet wird, wodurch der Areopagitiſche Dionyſius bekehrt worden ſeyn ſoll;) theils durch Zeugen, gegen welche ſich nichts einwenden läßt; (unter welchen auch die drey Zeugen im Himmel vorkommen;) theils durch Offenbarungen und Weiſſagungen, welche ihn ſeit den Patriarchen unterſtützt haben; auch dadurch, daß dieſer Glaube von Gott am würdigſten lehrt; fünftens durch ſeine Lehren von dem Menſchen, die einem vernünftigen Geſchöpfe ſo anſtändig ſind; endlich durch den glücklichen Fortgang, den das Volk, das dieſen Glauben annahm und beobachtete, gehabt hat, ſo wie durch das Unglück, von dem es getroffen wurde, wenn es das Gegentheil that; wo ſich aber der

J. n. C. G. 1078 bis 1308.

Ver-

J. n. C. G. 1073. bis 1303.

Verfasser bloß auf die Schicksale des Jüdischen Volks beruft. Ein hierauf folgendes langes Hauptstück enthält Empfehlungen des Glaubens aus dem dreyfachen Grunde, daß er Gott sehr gefalle; dem Teufel sehr mißfalle, und dem Menschen großen Vortheil bringe. Sodann werden die Glaubensartikel angezeigt, und in einer langen Reihe von Hauptstücken viele der ihnen entgegengesetzten Irrthümer nicht allein beschrieben; sondern auch mit widerlegenden Anmerkungen begleitet. Dergleichen sind: der Atheismus, die Abgötterey, der Manichäismus; die Meinungen derer, welche behaupteten, daß man einige Speisen nicht genießen dürfe; daß das Jüdische Gesetz vom Fürsten der Finsterniß herkomme; daß die Väter des Alten Testaments verdammt seyen; daß die Seelen vor abtrünnige Engel gehalten werden müßten; daß jeder Leib zwo Seelen enthalte; daß Christus keinen wahren Leib gehabt habe; daß Johannes der Täufer verdammt worden sey; daß der Sohn Gottes nicht Mensch geworden sey; daß die Seele mit dem Körper untergehe; daß ein jeder in seinem Glauben seelig werden könne; daß die Leiber nicht auferstehen werden; daß die Strafen der Gottlosen nicht ewig dauern sollen; daß keine Sünde erläßlich sey; daß die Fürbitte der Kirche den Todten nichts helfe; und andere mehr. Manche dieser Irrlehren — so weit es Irrlehren heißen können, — entgegengesetzte Bemerkungen, auch die acht allgemeinen Ursachen, aus welchen Irrthümer entspringen, (c. 28.) sind nicht übel gerathen; überhaupt ist es freylich nur eine mittelmäßige Bestreitung. Zu dem Irrthum derer, sagt Wilhelm unter andern, (c. 23.) welche jeden nach dem Gesetze, welches er vor Gott gefällig hält, seelig werden lassen, hat Gelegenheit gegeben, daß sie die kleine Anzahl derer, die seelig werden sollten, wenn es bloß Christen werden

könnten,

könnten, überdachten, und, da doch Gottes Barmherzigkeit so groß sey, fragten, warum er eine solche Menge Menschen erschaffen habe, wenn er voraussah, daß sie verdammt werden müßten? Darauf muß man antworten, diese überwiegende Menge von Verdammten sey gar nicht befremdlich, weil das Schlechte immer häufiger als das Kostbare anzutreffen sey; Thoren ungleich mehr wären, als Weise; wenige nach dem Himmelreiche trachteten, und das Hinabsteigen in die Hölle leichter sey, als das Aufsteigen zum Himmel. Aber die Falschheit jenes Irrthums läßt sich auf folgende Art darstellen. Wenn jemand körperlich gehen; und gleichwohl die Gefahren des Wegs, wie er leicht könnte, nicht vorhersehen; sondern mit verschlossenen oder vom Wege abgekehrten Augen einherschreiten wollte: so würde ihm mit Recht alles Unglück, das ihm darauf begegnete, zugerechnet werden; und eben dieses würde gelten, wenn jemand einen unbekannten Weg gehen, und sich denselben doch nicht zeigen lassen wollte. Da nun die geistlichen Gefahren die gefährlichsten sind: so ist die Nachlässigkeit derer, welche den Weg des Heils, bey allen dargebotenen Mitteln, dennoch nicht suchen, allerdings verdammungswerth. Aus dem gedachten Irrthum folgt auch, daß Tugend und Laster an sich nichts sind. Diejenigen, welche die Ewigkeit der Höllenstrafen leugnen, sind, wie Wilhelm glaubt, (c. 24.) durch die mißverstandene Stelle: Mit welchem Maaße ihr messet, mit dem soll euch wieder gemessen werden, verführt worden, indem sie daraus schlossen, eine ewige Strafe sey der Sünde eines Augenblicks nicht angemessen. Allein, antwortet er, in dieser Stelle liegt nur so viel, daß ein jeder, nach der Größe seiner Sünde, mehr oder weniger bestraft werden soll; daß aber eine Strafe weit länger dauern könne, als die Sünde selbst gedauert hat, sucht er auf

J. n. C. G. 1073 bis 1347.

manchers

J. Chr. G. 1073 bis 1303.

ley Art zu beweisen; besonders auch daraus, weil die Gottlosen unaufhörlich zu sündigen wünschten, wenn sie nur ohne Aufhören leben könnten. Sehr abscheulich nennt er (c. 27.) den Irrthum, daß die Todten keinen Nutzen von den Fürbitten der Kirche empfänden, weil er gegen Verstorbene wüthe, und die Hülfe der Kirche den im Fegfeuer Leidenden entziehe. Wie falsch er aber sey, sehe man daraus, weil jemand allerdings mit erläßlichen Sünden sterben könne, für welche die Kirche wahrscheinlich die Schuld zu bezahlen im Stande ist. Warum sollte sie auch, da sie allerdings fähig ist, etwas zu verdienen, denen, die in der Liebe verstorben sind, nicht zu Hülfe kommen können? Es gehört selbst zur Verherrlichung Gottes, daß solche Verstorbene auf das Gebet der Heiligen von ihrer Strafe befreyet werden.

Sehr gezwungen brachte also auch dieser Dominikaner die Lehre vom Glauben, weil ihn einmal die Kirchenväter zu einer theologischen Tugend gemacht hatten, mit einem Vorrathe von Glaubensirrthümern, in sein Handbuch von den Tugenden. Die beyden andern Tugenden dieser Art, Hoffnung und Liebe, werden darauf gleichfalls erörtert. Definition und Empfehlung derselben gehen voran; sodann folgen viele besondere, zum Theil unerwartete Untersuchungen. Zu Gegenständen der Hoffnung wird Herrlichkeit der Seele und des Körpers gerechnet. Zwölf Dinge sollen zeigen, wie groß diese Herrlichkeit seyn werde; zum Beyspiel, daß Gott sie auch seinen besten Freunden theuer verkauft, wie Petrus sie durch den Märtyrertod erkauft hat; daß schon in geringern Geschöpfen eine nicht geringe Herrlichkeit sichtbar sey, wenn es Gott gefällt, sie auszuschmücken; daß die Verklärung Christi ein Bild davon gewesen ist; und dergleichen mehr.

Die

Die zwölf Früchte am Baum des Lebens werden auf die Auserwählten nach der Auferstehung angewandt. Ihre Freude soll von sechs Seiten herkommen; dreyfach soll es von ihrem angenehmen Aufenthalte, dreyfach von ihrer Gesellschaft, vierfach von ihrem verherrlichten Körper seyn; und was sonst Wilhelm noch alles davon zu sagen weiß. J. n. C. G. 1073 bis 1305.

Bey der Liebe handelt er unter andern ausführlich von dem, was uns zur Liebe Gottes anreizen soll; giebt sieben Eigenschaften an, welche den Menschen fähig machen, von Gott geliebt zu werden: Weisheit, Reinigkeit, Sanftmuth, Freygebigkeit, Demuth, Liebe, und Verachtung des Zeitlichen; lehrt, wie man Gott lieben müsse; beschreibt vier Gattungen dieser Liebe: die natürliche Liebe; die aus der Ueberzeugung, daß uns Gott nothwendig sey, entstandene; die Liebe, welche in Gott ihre Ergötzlichkeiten sucht, und die ganz freundschaftliche und uneigennützige, da man ihn liebt, weil er höchst liebenswürdig ist; und nennt endlich die Merkmale dieser Liebe, darunter das zehnte darinne besteht, wenn man den Dienern Gottes große Ehrerbietung erweiset.

Die Liebe des Nächsten wird nunmehr dergestalt abgehandelt, daß ihre Gattungen entwickelt; unter andern acht Bewegungsgründe zur Liebe der Feinde aufgestellt; viererley, was bey der Wahl der Freunde zu beobachten sey, ausgezeichnet; zwölf nöthige Bestandtheile der wahren Freundschaft angegeben; auch die Hindernisse und Stufen der Liebe bemerkt werden.

Von der Liebe gegen uns selbst hat der Verfasser vielleicht deßwegen gar nichts gesagt, weil sie sich gewissermaaßen in die zweyte Hauptclasse von Tugenden eintragen ließ.

Diese Classe begreift die vier bekannten Hauptstugenden (cardinales) in sich, und nimmt den dritten

n. C. 1073 bis 1303.

ten Haupttheil des Werks ein. Sie sollen bereits im Buche der Weisheit, (C. VIII. v. 7.) nur mit zum Theil veränderten Nahmen, vorgetragen worden seyn, und ihren Beynahmen aus vier Ursachen verdienen, deren erste von ihrer Festigkeit hergenommen ist. (*Cardo* stabilis manet; hae quatuor virtutes animam quasi *quadratam* reddunt.) Aus der Abhandlung selbst brauchen nur einige Stellen angeführt zu werden, weil man schon ohngefähr weiß, wie die Scholastiker unter jene vier Tugenden nicht allein alle übrigen, sondern auch so manches andere, was in die Sittenlehre gehört, zu bringen wußten; ohne doch ihren edlern Umfang nach christlichen Grundsätzen zu erschöpfen. Der **Klugheit** werden **zwölf Gattungen der Thorheit** entgegengesetzt; zum Beyspiel, **die achte**, wenn man in der Nähe mit einem Feinde streitet, der von der Nähe mehr Kräfte bekömmt; aber sie in der Entfernung verliert: wie bey der Hurerey und andern Lastern der Wollust; **die neunte**, wenn man dem Feinde durch die Flucht ausweichen will; der aber die Fliehenden desto mehr verfolgt; wie solches bey denen der Fall ist, welche sich vor dem Uebel dieser Welt zu sehr fürchten; ingleichen **die eilfte**, wenn man sich ungemein anstrengt, seinen Feind zu überwinden; da man es doch mit einem einzigen Schlage, durch Geduld, thun könnte. Die Klugheit, welche auf mancherley Art eingetheilt wird, veranlaßt den Verfasser auch, vom Gedächtnisse und Vergessen, von der Lehrfähigkeit, wozu zwölf Eigenschaften erfordert werden, und von andern Dingen mehr zu reden. Eben so werden, indem unter der **Mäßigkeit** auch die Enthaltsamkeit mit begriffen wird, **zwölf Dinge** genannt, **welche den unordentlichen Gebrauch der Vergnügungen widerrathen**: der Ort, oder das Thal des Elendes, in dem wir leben; die Zeit, welche für uns eine beständige

Büßung

Büßung seyn soll; das Beyspiel des Erlösers und der Heiligen; das Beyspiel derer, denen die Liebe der Wollüste geschadet hat; die Mühe, welche es kostet, sich dieselben zu verschaffen; daher auch **Epikurus**, dieser Vertheidiger der Wollust, alle seine Bücher mit schlechten Eßwaaren anfüllte, und ihren Genuß anrieth: unter andern auch die Dürftigkeit so vieler unserer Brüder, während wir kostbare Vergnügungen suchen. Noch wird ein **zwölffacher Schade der Wollüste** hinzugefügt. Sie versetzen den Menschen in eine Art von Knechtschaft; empören den Körper wider den Geist; machen den Menschen unbarmherzig; berauben ihn besserer Vergnügungen, und dergleichen mehr. **Zwölf andere Gründe werden Fürsten vorgehalten, warum sie schonende Gnade ausüben müssen.** Auf das Beyspiel der verzeihlichen Güte Gottes, folgt hier zweytens aus dem **Seneca**, das Beyspiel des Königs der Bienen, der unter diesen so streitbaren allein ohne Stachel ist; schämen sollten sich die Könige, von ihm nicht zu lernen; da zumal das menschliche Gemüth desto gemäßigter seyn sollte, je heftiger es schadet. Dazu kömmt drittens der natürliche Adel der Gemüther, die man regieren soll; das der menschlichen Natur Angemessene der Gnade; welches durch Stellen des **Aristoteles** und **Seneca** gezeigt wird; die Kostbarkeit des menschlichen Bluts; die Bestimmung des Fürsten zum Arzte der Menschen; die Vervielfältigung der Feinde durch Grausamkeit; die Kühnheit der Bösewichter, welche durch eben dieselbe, nach dem **Seneca**, angefeuert wird; und dergleichen mehr. Eine lange **Empfehlung der beständigen Jungfrauschaft** schien dem Verfasser hier auf an ihrem Platze zu seyn; wobey er nicht vergißt, Jungfrauen besonders vor sechs ihnen gefährlichen Fehlern zu warnen; aber auch die Vorzüge (au-

J. n. C. 1073 bis 1302.

reolas) zu beschreiben, welche sie mit den Lehrern und
J. n. Märtyrern in der Ewigkeit genießen sollen. Acht
C. G. Ursachen weiß er anzugeben, (c. 13.) warum sich
1073 die Diener der Kirche der Keuschheit befleißigen
bis müssen. Sie sollen zuerst Gott versöhnen; das kön-
1303. nen sie aber nicht, wenn sie ihm nicht gefallen; und wiederum dieses nicht, wenn sie fleischlich leben. Ferner sind sie an Gottes Statt da, und müssen also, wie Gott, geistlich, nicht fleischlich, leben. Sie haben ein Englisches Amt; sie suchen geistliche Kinder zu zeugen; berühren heilige Dinge; sollen andere reinigen, und müssen also selbst sehr rein seyn; haben bereits die edelste Braut, die Weisheit; und müssen endlich, als Diener des Höchsten, ihm ganz eigen seyn. Doch empfiehlt der Verfasser auch den Ehestand mit zwölf Gründen. Zur Tapferkeit rechnet der Verfasser auch die Geduld, zu deren Empfehlung und Unterstützung viel gesammelt wird. Er theilt sie in Rücksicht auf göttliche Züchtigung, menschliche Verfolgung und teuflischen Angriff, ab. Daher handelt er hier (c. 5. sq.) umständlich von den Versuchungen des Teufels, und von der Art, ihm zu widerstehen. Von jenen giebt er vielerley Gattungen an; besonders soll der Teufel den Büßenden durch fünferley Mittel betrügen. Unter die Mittel, ihm zu widerstehen, wird auch das Sündenbekenntniß, und der beständige Gedanke an das jüngste Gericht, gezählt. Da unter der vierten Haupttugend, der Gerechtigkeit, auch die Gottesverehrung begriffen wird: so widerlegt er besonders hier diejenigen, welche der Kirche vorwarfen, sie habe durch Aufstellung und Verehrung der Heiligenbilder die Abgötterey von neuem eingeführt. Er setzt ihnen entgegen, daß Gott selbst die Bilder der Cherubim zu verfertigen befohlen habe; daß solche Bilder die Schrift der Unwissenden seyen,

seyen, und sie von der Abgötterey zurückhielten; wenn aber der Engel in der Offenbarung vom **Johannes** keine Anbetung habe annehmen wollen: so sey dieses entweder aus Demuth geschehen; oder er habe durch diese Weigerung anzeigen wollen, wie hoch die menschliche Natur durch **Christum** erhoben worden sey. Unter andern werden auch hier die Lehren vom **Beten, Fasten** und **Almosen** erörtert. Ueber das Gebet führt der Verfasser mehrere Definitionen an, und erkennt es besonders mit dem **Damascenus** vor ein Aufsteigen des speculativischen und praktischen Verstandes zu Gott. Die entfernte Vorbereitung zu demselben setzt er darinne, daß man gut lebe, faste und Almosen gebe; auch seine Sünden einem Menschen bekenne; die nähere aber in der Zurückziehung des Herzens von äußerlichen Dingen ins Innere; in Betrachtungen über sich selbst, und über Gott. Darauf werden die Hindernisse des Gebets, die Zeit, der Ort, der Gegenstand und die verschiedenen Gattungen desselben durchgegangen. Was endlich **Wilhelm** im vierten und fünften Theil seines Werks von den **Gaben des heil. Geistes** und von den **sieben Seeligkeiten** schreibt, bedarf desto weniger in einen Auszug gebracht zu werden, da es auf die gewohnten Erklärungen und Deutungen hinausläuft. J. n. C. 1073 bis 1303.

Wie man schon aus den vorhergehenden Beyspielen urtheilen kann, unterscheidet sich dieser Sittenlehrer von andern scholastischen dadurch zu seinem Vortheil, daß er an Statt spitzfindiger Fragen, mehr praktische Bemerkungen einstreuet; ohne doch die nöthigsten genauern Bestimmungen zu vergessen. Er hat die Bewegungsgründe einer jeden Tugend, die befördernden und erleichternden Mittel ihrer Ausübung, oft geschickt genug aufgesucht. Sehr häufig hat er seine Erläu-

n. C. 1073 bis 1305.

Erläuterungen und Beweise aus Stellen der Bibel und der Kirchenväter, nicht selten auch aus alten Römern, gezogen, und verräth außerdem eine nicht schlechte Kenntniß des menschlichen Herzens. Sonst hat er auch manche Fehler mit den Schriftstellern seines Zeitalters gemein: Unfähigkeit zur Schriftauslegung, und daher mißverstandene Stellen derselben in Menge; strengen Eifer für den herrschenden Lehrbegriff, und wider alle Gegner desselben; unbegränzte Verehrung der Kirchenväter; Leichtgläubigkeit gegen Heiligenlegenden; und, ohngeachtet einzeler nicht unbrauchbarer Ausführungen, doch eine verfehlte Methode im Ganzen.

Indem die Glaubenslehre und die Moral der Christen in diesen Jahrhunderten so verschiedene Gestalten annahmen; bald ein unübersehliches Feld tiefsinniger Untersuchungen und Streitfragen ohne Ende ausmachten; bald, und vornehmlich die Sittenlehre, mehr zum Gebrauche derer erklärt wurde, die in frommer Einsamkeit und in einem stillen beschaulichen, zugleich stets büßenden Leben, der christlichen Vollkommenheit entgegen zu eilen glaubten; beydes aber nur in Rücksicht auf den Clerus und Mönchsstand, mithin auch in der damaligen gelehrten Sprache, geschah: so ist leicht zu erachten, von welchen Folgen dieses für den öffentlichen Religionsvortrag in den gottesdienstlichen Versammlungen gewesen sey. Im Grunde war keine von beyden Lehrarten zum Dienste desselben recht geschickt. Denn selbst die Mystische Theologie, überaus anziehend auf der einen Seite für diejenigen, welche gleichsam mit ihrem Herzen bekannt werden, und sanfte Empfindungen der Gottseeligkeit nach den Lehren der Schrift ins Leben übertragen wollten, war doch auf der andern Seite so sehr in ein gewisses

wisses Dunkel versteckt, gab an Statt heller Begriffe und gemeinnützlichen Anweisungen zur christlichen Pflichtliebe, so viele Reizung zu Träumereyen und sinnlichen Gefühlen, daß der große Haufen dadurch weniger belehrt und gebessert, als zu Bewohnern von Mönchscellen gebildet werden mußte. Unterdessen waren es doch die Mystiker allein, die, wenn sie auf der stets im Gesichte behaltenen Bahn mit einigem Glücke fortschritten, aus der heil. Schrift, so weit sie dieselbe verstanden, Vorschriften der Besserung für Herz und Leben herzuleiten, einigermaaßen erbauliche Prediger abgeben konnten. J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Gemeiniglich glaubt man unter den Protestanten, daß diese und die beyden folgenden Jahrhunderte an Predigten, besonders in der abendländischen Kirche, sehr arm gewesen sind. Aber dieses kann nur unter gewissen Einschränkungen zugegeben werden. Weit seltener als in den ältern Zeiten traten freylich die Bischöfe als Lehrer in den Gemeinen auf; auch war dieses von Männern nicht zu erwarten, unter denen es so viele große und reiche Herren, Staatsmänner, Feldherren, Fürsten sogar und Besitzer ansehnlicher Länder gab. Es war ihr Vorrecht in der alten Kirche gewesen, die Hauptlehrer ihrer Gemeinen zu seyn; jetzt hatten sie mehr zu regieren und zu befehlen; der bischöfliche Clerus aber, oder die Canonici und Domherren, die eigentlichen Gehülfen ihres Lehramts, waren schon großentheils viel zu wohlhabend und zu vornehm, als daß sie sich öfters auf Kanzeln hätten blicken lassen können. Gleichwohl fehlt es in diesen Zeiten weder an Bischöfen, noch an Archidiakonen, und andern höhern Clerikern, welche häufig gepredigt, auch wohl den Ruhm einer vorzüglichen Beredtsamkeit dieser Art erlangt haben. So hat der berühmte Hildebert, Bi-

schof von Mans, um den Anfang des zwölften Jahrhunderts, eine nicht geringe Anzahl Predigten hinterlassen, die er nach der gewöhnlichen Eintheilung (Sermones de Tempore, de Sanctis et de Diversis) theils an den gewöhnlichen kirchlichen Festen, theils an den Festen der Heiligen, theils über allerhand Religionsmaterien, oder bey besondern Fällen gehalten hatte. (in Opp. p. 211—880. Paris. 1708. fol.) Geoffroi, (oder Gottfried,) Erzbischof von Bourdeaux; Gilbert de la Porree, Bischof zu Poitiers; Johann von Bellême, Erzbischof von Narbonne, und zuletzt von Lyon; Maurice (oder Moriz) von Sülli, Bischof von Paris, Amadeus, Bischof von Lausanne; Gebouin, Archidiakonus von Troyes, und andere mehr, alle aus dem zwölften Jahrhunderte, deren Nahmen die Französischen Benediktiner (Hist. littér de la France, T. IX. pag. 180. sq.) gesammelt haben, auch andere aus dem dreyzehnten, sind ihm darinne nachgefolgt. Unter den gemeinen Pfarrern scheint es noch weniger fleißige und geschickte Prediger gegeben zu haben; und doch zeigen sich auch bey ihnen nicht unrühmliche Ausnahmen. Keiner von diesem Stande war im zwölften Jahrhunderte durch den Eifer und die Stärke seiner Beredtsamkeit so berühmt geworden, als Foulques, Pfarrer zu Neuilli im Bisthum Paris, (Magister Fulco von den Chronikenschreibern genannt,) der viele Französische Länder durchzog, und gegen die Ausschweifungen der Bischöfe eben so freymüthig predigte, als gegen die Laster des geringern Clerus, bis er im Jahr 1200. starb. (Alberici Chronicon ad a. 1200. p. 421. in Leibnit. Accessionib. histor. T. II. Hist. litt. de la Fr. l. c. p. 181.) Die Mönche hatten sich bisher schon oft im Predigen hervorgethan; jetzt wurde sogar eine eigene Gesellschaft derselben, der Orden der

n. C. G. 1073 bis 1303.

Domi-

Dominicaner, zu dieser Hauptabsicht, besonders gegen die Ketzer, gestiftet, wovon sie die Predigermönche genannt wurden; (Chr. KGesch. Th. XXVII. S. 387. fg.) man hat auch gesehen, (ebendas. S. 472. fg.) wie der angesehenste Lehrer dieses Ordens jene Bestimmung vertheidigt habe. Eine andere Frage aber ist es, ob bey allen diesen zahlreichen Beyspielen von Predigern, viele derselben faßlich und rührend für die Laien gesprochen; ob sie sich nur einer denselben verständlichen Sprache bedient haben. Die wenigen Spuren, daß auch in Landessprachen gepredigt worden sey, verlieren sich beynahe in Vergleichung mit der Menge lateinischer Predigten, die sich allein erhalten haben. Entweder waren solche öffentliche Vorträge hauptsächlich nur den Clerikern und Mönchen gewiedmet; oder es sind bisweilen Auszüge derselben in der allgemein üblichen Sprache mitgetheilt worden. Eigentlich war den Laien ein solcher Religionsunterricht, nach der Denkungsart dieser Zeiten, nicht einmal unentbehrlich. Denn ihr Glaube war im Apostolischen Symbolum, ihr Gebet im Vater Unser und im Englischen Gruß an die heilige Jungfrau zusammengefaßt; daß sie endlich ihre Andacht durch Beichten, Communiciren, Meßhören, kirchlichfestgesetztes Fasten, Almosen an Kirchen und Klöster, Empfehlungen zur Fürbitte der Heiligen, und Wallfahrten, unterhalten und beweisen müßten, war ihnen ohnedem tief eingeprägt. J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Zwar sind schon Stellen genug aus den Predigten eines Hildebert von Mans, (Th. XXVIII. S. 59. 199. fg.) Bernhards von Clairvaux, (ebend. S. 200. fg. S. 340. fg.) des Cardinals Bonaventura, (ebend. S. 204. fg.) und des Dominicaners Jacob von Voragine, (ebendas. S. 205. fg.) beygebracht

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

gebracht worden. Da dieselben aber nur die Verehrung der Heiligen, besonders der Jungfrau Maria, ingleichen Bernhards exegetische Methode betreffen; auch die (ebend. S. 279. fg.) beschriebenen Predigten des Bischofs Ivo von Chartres bloß das Geheimnißvolle der Kirchencärimonien angehen: so dürften hier einige Beyspiele anderer Art nicht am unrechten Orte stehen. Unerwartet ist es vermuthlich vielen Lesern, auch den Philosophen und furchtbaren Disputator Abälard unter den Verfassern von Predigten zu sehen. Allein aus ihrer Aufschrift (Sermones per annum legendi ad Virgines Paraclitenses in Oratorio eius constitutas in Opp. p. 727 — 970.) und aus den Anreden an seine Brüder, die sich darinne finden, merkt man wohl, daß er dieselben als Abt des Klosters vom heil. Gildas an seine Mönche gehalten; nachher aber zum Gebrauche der Nonnen des Klosters Paracletus, welches er, wie anderswo (Th. XXIV. S. 575.) erzählt worden ist, für seine Heloïsa, als ihre Vorsteherinn, eingerichtet hatte, überlassen habe. Sie erläutern und wenden die Geschichten oder biblischen Texte der jährlichen Hauptfeste, und anderer festlichen Tage, die Christo, der Jungfrau Maria, den Aposteln und andern Heiligen geweiht waren, zu gottseeligen Betrachtungen an. Eine derselben handelt auch vom Almosen. Abälard bedient sich vieler biblischen Stellen; wenn sie gleich nicht immer gut ausgelegt sind; es kommen brauchbare Sittenlehren, mit einem nur mäßigen Anstriche von Aberglauben, darinne vor. Unter andern behauptet er, (p. 897.) daß Petrus dem Apostel Johannes den Vorzug in der Liebe Jesu nicht eingeräumt habe; indem zwar Johannes von den Erlöser per effectum operis; aber nicht per affectum dilectionis, mehr geliebt worden sey; in der letztern Betrachtung sey Petrus, als Märtyrer, vorzüglicher

licher gewesen. Eine Stelle in der 31sten dieser Predigten, (p. 967.) ist nicht bloß wegen ihrer Dreistigkeit merkwürdig. Er äußert darinne spöttisch genug seinen Unwillen über den heil. Norbert und dessen Gefährten Farsit, welche lange Zeit knieend gebetet hätten, um das Wunder der Auferweckung eines Todten zu vollbringen; endlich aber unverrichteter Sache aufgestanden, und so unverschämt gewesen wären, die Ursache davon dem Unglauben der Umstehenden beyzumessen. „Einfältige, fährt Abälard fort, können freylich durch solche Leute bisweilen betrogen werden; aber uns können diese Marktschreyer nicht hintergehen. Wir kennen alle ihre betrügerischen Kunstgriffe; wir wissen es, zum Beyspiel, wie sie es anfangen, um kleine Fieber und andere Unpäßlichkeiten zu heilen. Sie wissen geschickt unter die Speisen solcher Kranken dienliche Arzneymittel zu mischen, und alsdann Gebete und Einsegnungen über ihnen zu sprechen. Werden diese gesund: so schreiben sie dieses ihrem Verdienste zu; bleiben sie aber krank: so schieben sie die Schuld davon auf den geringen Glauben derselben.“ Obgleich die Verehrer des heil. Norbert dieses Vorgeben eine bloß rachsüchtige Verleumdung nennen; so könnten es doch gar wohl erläuternde Noten zu einem Texte seyn, der in der kirchlichen Wundergeschichte gar öfters vorkömmt. J. n. C. G. 1073 bis 1305.

Von den Predigten Hildeberts von Mans, welche die dritte Classe ausmachen, (de Diversis,) sind mehrere an Religionslehrer, (ad Pastores,) zum Theil auf Synoden, die mit ihnen angestellt wurden; einige auch an Mönche gehalten worden, und schärfen also beyden die Würde und die Pflichten ihres Standes; besonders den letztern die Vollkommenheit ein, nach der sie trachten sollen. Zwey sind auch über

Psalm

J. n. C. G. 1073 bis 1103.

Psalm XLV. v. 12. 14. in gleicher Absicht an Nonnen gerichtet. In einer andern Predigt (Serm. XIV. p. 728. sq.) wird zwar die Menschwerdung des Sohnes Gottes gegen die Juden vertheidigt; aber durch Deutungen biblischer Stellen, die bey ihnen keine Würkung thun konnten. In der eilften Predigt, (p. 707. sq.) empfiehlt er die Beobachtung des Kirchenfriedens unter der höchsten Aufsicht des Papstes, auch bey Verfolgungen; oder die Verbindung des Clerus mit demselben, um sich Fürsten, die ihre Rechte in Kirchensachen zu behaupten suchen, desto besser widersetzen zu können. Einige seiner Predigten sind zwar überhaupt gemeinnützlichern Inhalts; aber niemals faßlich und fruchtbar genug abgefaßt; auch fehlt es fast in keiner an gekünstelten Schriftauslegungen. Eine solche liegt schon in der Uebersetzung der Stelle, Klagl. Jerem. C. IV. v. 20. (Spiritus oris nostri Christus Dominus captus est in peccatis nostris, &c.) über welche Hildebert von den herrlichen Wohlthaten Christi für uns handelt. (l. c. p. 712. sq.) In einer wortreichen, öfters bildlichen, aber nicht hinlänglich entwickelnden, noch heilsame Anwendung derselben lehrenden Anpreisung derselben, geräth er auch auf die Lehre vom Abendmahl, und hat seinem Herausgeber, dem Benediktiner Beaugendre, etwas Noth durch die Stelle verursacht, wo er (p. 720.) Christo die Worte beylegt: „Ihr werdet nicht diesen Leib essen, den ihr seht; noch das Blut trinken, das die mich Kreuzigenden vergießen werden. Die folgende Predigt von Christo, dem Wiederhersteller der menschlichen Glückseeligkeit, drückt sich auch zu sehr in Bildern aus. Die funfzehnte Predigt (p. 732. sq.) vom Buche des Lebens, breitet sich über den Nahmen, die Pflichten und die Erwartungen der Christen aus; wobey der Verfasser besonders die

zehn

zehn Gebote erklärt. In der achtzehnten (p. 741. sq.) ist nichts als eine lang ausgesponnene Allegorie vom Isaak und von der Rebecca, als Bildern Christi und der Kirche, anzutreffen. Die Tödtung (mortificatio) der fünf Sinne; die Sünde Adams und unsere daraus entstandene Gefangenschaft; die verschiedenen Ausgänge der Seele, um zu Gott zu gelangen, und ähnliche Materien, lassen leicht die Art ihrer Ausführung errathen. Nur hin und wieder sind dem Verfasser einige moralische Stellen gelungen. X. n. C. G. 1073 bis 1303.

Bernhards von Clairvaux Predigten sind zwar an solchen Stellen viel reicher, beredter und eindringender; doch künstelt er ebenfalls nicht selten an der Bibel und an den Sittenlehren selbst; sucht nur zu gern geheime Deutungen auf, und bringt auch wohl Wortspiele und gesuchte Gegensätze an; wodurch er auch manchmal kraftvolle Ermahnungen durchwässert. So fängt er seine Predigt über die Worte: Sohn! gedenke an das Ende; so wirst du nimmermehr sündigen; folgendergestalt an: (Serm. XII. de Diversis, p. 392. Opp. Vol. II. ed. ed. Ven.) „Erinnere dich an deinen Anfang! Gieb auf deinen mittlern Stand Acht! Gedenke an dein Ende! Dieses führt Schaam mit sich; jenes verursacht Schmerz; das dritte setzt in Furcht. Bedenke, woher du gekommen bist, und schäme dich; wo du bist, und seufze; wohin du gehst, und zittere. Hüte dich, nicht noch Unwissenheit hinzuzusetzen, damit dich nicht etwan jene fürchterliche Drohung treffen möge, welche der Bräutigam in den Worten hervordonnert: „Wenn du dich nicht kennst, o du Schöne unter den Weibern! so gehe heraus, und folge den Heerden deiner Gespielinnen!“ Denn zuerst, da du in Ehren warst,

J. n. C. G. 1073 bis 1103.

o Mensch! hast du es nicht verstanden; daher bist du auch mit unverständigen Lastthieren verglichen worden, und bist ihnen ähnlich geworden. Wenn nun nicht einmal die Trübsal dem Gehöre Verstand mittheilt: so wirst du hinter den Heerden gehen, und, indem diese kein Uebel empfinden, allen Uebeln ausgesetzt seyn. Erkenne also deinen Anfang, und schäme dich, daß du mit Lastthieren verglichen worden bist! denke an dein Letztes, und fürchte dich, daß du nicht auch hinter den Lastthieren gehen mögest! Schäme dich, sage ich, daß du an Statt der Gesellschaft der Engel, die Gesellschaft der Thiere, nicht bloß in Bedürfnissen des Körpers; sondern auch in Neigung des Herzens, erhalten hast! Mit den Lastthieren theilst du die irdische Speise, weil dir das Englische Brodt, das himmlische Brodt zum Eckel geworden ist. Aber nicht dieses allein; was noch schlimmer ist, in einem geraden Körper ist eine krumme Seele; im Körper bleibt die Aehnlichkeit der menschlichen Seele; in der Seele aber ist die Aehnlichkeit mit Gott in eine Aehnlichkeit mit Thieren verändert worden. Schämst du dich nicht, daß dein Haupt in die Höhe gerichtet ist, und daß du doch kein sich erhebendes Herz hast? Heißt das nicht auf der Erde kriechen, wenn man fleischlich gesinnt ist, fleischliche Dinge verlangt, und fleischliche Dinge sucht?“ Nach vielen andern solchen Vorstellungen, sagt **Bernhard** in der zweyten Hälfte dieser Predigt: „Hier hast du deinen Anfang; hier hast du deinen Mittelstand; aber welches ist das Letzte? Denn von diesem heißt es, daß du, an dasselbe gedenkend, nicht sündigen werdest. Das ist der Tod, das Gericht, die Hölle. Was ist schauderhafter, als der Tod? was ist fürchterlicher, als das Gericht? aber etwas Unerträglicheres, als die Hölle, läßt sich gar nicht denken. Wofür wird er sich fürchten, wenn er vor diesen nicht zittert, sich nicht entsetzt,

ſetzt, nicht durch Furcht erſchüttert wird. O Menſch! wenn du auch die Schaam verloren haſt, die einem edeln Geſchöpfe zukömmt; wenn du den Schmerz der Trübſal nicht fühlteſt, welches auch die Eigenſchaft der Fleiſchlichen iſt: ſo laß es dir doch an Furcht nicht fehlen, welche ſogar die Laſtthiere haben. Wir belaſten den Eſel, und ermüden ihn durch viele Arbeiten; er achtet es nicht, weil er ein Eſel iſt. Willſt du ihn aber ins Feuer treiben; oder in einen Graben ſtürzen: ſo hütet er ſich davor möglichſt, weil er das Leben liebt, und den Tod ſcheuet. Dünkt es dir alſo nicht gerecht zu ſeyn, daß der, welcher vorher unempfindlicher als Laſtthiere war, genöthigt werde, hinter denſelben zu gehen, und Martern leidend, die letzte Stelle einnehme? Fürchte dich alſo, o Menſch! daß du im Tode von allen Gütern dieſes Leibes getrennt, und das ſo ſüße Band des Fleiſches und der Seele durch die bitterſte Scheidung zerſchnitten werden ſoll! Fürchte dich davor, daß du an dem fürchterlichen Gerichte vor denjenigen geſtellt werden ſollſt, in deſſen Hände zu fallen es ſchröcklich iſt; und daß du von demjenigen, vor dem nichts verborgen iſt, wenn Sünde in dir gefunden wird, vom ganzen Umfange der Ruhe und Herrlichkeit entfernt, von der Zahl der Seeligen abgeſondert werden ſollſt! Fürchte dich, daß du in der Hölle ewigen und unermeßlichen Martern, im Antheil des Teufels und ſeiner Engel, im ewigen Feuer, das ihnen bereitet iſt, ausgeſetzt ſeyn ſollſt! Dieſe Furcht alſo, nicht Schaam, nicht Schmerz, wird der Anfang der Weisheit genannt; weil keines von dieſen letztern ſo ſehr zur Weisheit einweiht, ſo viele Kraft hat, als jener. Daher heißt es auch nicht: Gedenke an den Anfang; oder an deinen Mittelſtand! ſondern an das Ende! und du wirſt nicht ſündigen. Denn der Geiſt der Furcht iſt ſtärker und heftiger zum Widerſtande

J. n. C. G. 1073. bis 1309.

J. n. C. G. 1073 bis 1305.

stande gegen die Sünde, als Schaam oder Schmerz; weil die Schaam sich mit der Menge, und der Schmerz mit dem geringsten Troste dieser Welt tröstet; die Furcht aber nirgends Trost findet. Denn im Tode wirst du weder etwas Großes noch Kleines von Gütern dieser Welt mitnehmen; im Gerichte wird es dir nicht möglich seyn, zu betrügen, oder zu widerstehen; und in der Hölle wird gar kein Trost; sondern ein beständiges Weh, Heulen und Weinen und Zähnklappen seyn.“ Dieses ist das Ende einer Predigt, in welcher, wie man sieht, auf die Furcht vor Strafen ein etwas zu hoher Werth für die Besserung des Menschen gelegt wird. Unterdessen brachte es die Stelle, worüber Bernhard predigte, mit sich, auf die Furcht vor den letzten Schicksalen des Menschen vorzüglich zu dringen; und in andern seiner Predigten hat er nicht vergessen, auch die Liebe Gottes und Christi, als eine Triebfeder tugendhafter Gesinnungen, anzupreisen.

Ueberhaupt würde es nicht schwer seyn, viele gut und stark ausgedrückte Sittenlehren aus Bernhards Predigten zu sammeln; da aber der Gang und Gehalt einer Predigt nicht nach einzelen Stellen; sondern nach dem Zusammenhange und Ausdrucke des Ganzen beurtheilt werden muß; so mag es an dem eben mitgetheilten Auszuge desto mehr genug seyn, da man bereits mehrere Beyspiele seiner redneriſchen, exegetiſchen und mystiſchen Lehrart gelesen hat. Nur einige kleine Bemerkungen können hier noch Platz finden. Seine Predigten theilen sich ebenfalls in solche, die an den gewöhnlichen kirchlichen Feyertagen, Festen der Heiligen, und über verschiedene Religionsmaterien gehalten worden sind; dazu kommen noch die berühmten, anderswo (Th. XXVIII. S. 340. fg. 343. fg.) beschriebenen über den 91sten Psalm und über das Hohelied. Den

Grund

Grund der ächten christlichen Frömmigkeit trifft er öfters weit besser, als die meisten seiner Zeitgenossen; zum Beyspiel in der Predigt, **wie wir uns zum Herrn bekehren müssen**; (Serm. II. in capite ieiunii, p. 101. sq. Vol. II. seu T. III.) wo er schlechterdings die Besserung des Herzens, fortwährend in einem ganzen Leben, fordert. Die Predigt **von der dreyfachen Art zu beten**, (Serm. V. in Quadragesima, p. 506. sq. l. c.) enthält auch einige richtige Vorschriften: wenn gleich über die teuflischen Anfechtungen mehr gesagt wird, als sich erweisen läßt. Eine andere, **von der mannichfaltigen Würkung des heil. Geistes in uns**, (in Festo Pentecostes Sermo III. p. 217. sq. l. c.) bringt zwar eine unnütze Vergleichung desselben mit einem mystischen Weine an; zeigt aber übrigens die Merkmale nicht übel, an welchen man die Würksamkeit des Geistes Gottes in sich erkennen müsse. Hingegen schweift seine Predigt **von der Betrüglichkeit und Kürze des gegenwärtigen Lebens**, (Serm. I. de Diversis, p. 367. sq.) auf manche zufällige Betrachtungen ab, ohne den Hauptgedanken recht zu benützen: ein Fehler, der ihm nur zu oft begegnet, und offenbar aus seinem gänzlichen Mangel an philosophischem Geiste herrührt. J. n. C. G. 1078 bis 1503.

Kaum scheint es nunmehr noch nöthig zu seyn, auch die Predigermethode des Cardinals **Bonaventura** zu entwickeln, nachdem man ihn schon als Lobredner der Heiligen, und Nachahmer des heil. **Bernhard** in der **Mystik**, kennen gelernt hat. Er sucht in seinen Vorträgen allerdings nicht minder eifrig, als jener berühmte Abt, die christliche Gottseeligkeit zu befördern; und da er einen fleißigen Gebrauch von der heil. Schrift macht: so konnte es nicht fehlen, daß er,

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

ohngeachtet ſeine Einſicht in ihren Verſtand nur ſehr mittelmäßig war, doch bey den moraliſchen Wahrheiten, welche ſie lehrt, das Ziel öfters glücklich genug treffen mußte. Allein da er zugleich Scholaſtiker war: ſo miſcht er auch oft Spitzfindigkeiten unter ſeine Lehren ein; ſein Ausdruck wird ſchwerer, mitunter auch barbariſch, und die Aufſchrift einer Sammlung von ſeinen Predigten: Sermones de communi Sanctorum *ſubtiliſſimi atque formales*, Baſil. 1502. 4. gebührt ihnen allerdings. Zum Beyſpiel kann eine dieſer Predigten dienen. (Sermo II. de uno Confeſſore, ſed in ordine XXIV. fol. XLI—XLIII.) Bonaventura legt darinne die Stelle: **Wer ſich ſelbſt erniedrigt, der wird erhöhet werden,** zum Grunde, und zeigt zuerſt, daß kein Ding ein natürliches Wachsthum nehme, das nicht einen kleinen Anfang gehabt hätte. Aber eben ſo gehe es auch in den Sitten; wer groß ſeyn wolle, müſſe zuerſt klein ſeyn; denn jemehr etwas von der Tiefe ſich aufrichte, deſto höher ſteige es empor. Der Philoſoph (oder Ariſtoteles) bezeuge es, und die Erfahrung beſtätige es, daß alles, was von der Gegenſeite bewegt wird, in die Gegenſeite bewegt werde. Was daher von oben herab bewegt werde, müſſe nothwendig unten herab bewegt werden; und ſo im Gegentheil. Da nun der Menſch durch die Demuth eine niedere Stellung bekomme: (ſituatur inferius) ſo ſey es nothwendig, daß er, je mehr er ſich von dieſer Stellung entfernt, deſto höher ſteige. Nachdem dieſes noch auf andere Art erläutert und wiederholt worden iſt: lobt der Prediger den Heiligen des Tages, theils wegen ſeiner Geringſchätzung gegen ſich ſelbſt; (ſtatus vilificationis ipſius in via;) theils wegen ſeiner Erhöhung im Himmel. (ſtatus ſublimationis eius in patria.) Davon nimmt er Gelegenheit, die Demuth überhaupt mit folgenden

Gründen

Gründen zu empfehlen: humilitas eſt animae illuminativa, quia diſponit animam ad divinam refulgentiam; eſt omnium malorum eradicativa; eſt omnis noſtrae virtutis et operationis fortificativa, et omnis ſpiritualis roboris augmentativa; eſt bonorum cuſtoditiva; eſt mentis conſolativa; eſt in fine exaltativa. J. n. C. G. 1273 bis 1303. Erläuterungen, Beyſpiele und Beweiſe von dieſen Behauptungen werden theils aus der Schrift, theils und noch mehr aus den Kirchenvätern, Heiligenlegenden, natürlichen Auftritten und Begebenheiten des täglichen Lebens genommen. Daß alſo die Seele durch die Demuth erleuchtet werde, kann man daraus ſehen, weil ein Mönch, dem der Verſtand einer Schriftſtelle zweifelhaft war, acht und ſiebzig Wochen in der Abſicht, aber vergebens, gefaſtet hat, daß Gott ihm den richtigen Verſtand derſelben offenbaren möchte. Als er aber zu einem andern Mönche gieng, um ihn darüber zu befragen: erſchien ihm ein Engel, und ſagte ihm, ſein langes Faſten habe ihn Gotte nicht genähert; nun er ſich aber ſo weit gedemüthigt habe, einen andern zu befragen, ſey er, der Engel, abgeſchickt worden, ihn darüber zu belehren. Die zwey nächſten Predigten ſetzen dieſe Lehre von der Demuth dergeſtalt fort, daß in der einen (fol. XLIV. ſq.) eine dreyfache Demuth, des Herzens, des Mundes und des Werks; in der zweyten aber, (fol. XLV. ſq.) drey Bewegungsgründe zu jener Tugend, die Betrachtung Gottes, unſerer ſelbſt, und des Nächſten, ohngefähr nach der Methode, wie in der erſten, beſchrieben werden. Es iſt unnöthig, aus einer andern Sammlung von Predigten des Bonaventura über alle Evangelien des Jahrs, (Sermones de Tempore, in Haganaw, 1496. 4.) Beyſpiele auszuzeichnen, die nur den von ihm gegebenen Begriff beſtätigen, höchſtens die Leichtgläubigkeit noch mehr ins Licht ſetzen würden, welche ihn (Serm. CXXIX.)

CXXIX.) erzählen ließ, daß auf eines Einsiedlers Befehl die Sonne stille gestanden, und ein Todter mit ihm gesprochen habe.

J. n. C. 1073 bis 1303.

Eine neue Gewohnheit mancher vorzüglich geschätzter Prediger dieser Zeiten, die in den folgenden noch üblicher wurde, war die Einstreuung vieler Stellen alter Römischer Schriftsteller, welche sie nahmentlich aufführten, in ihre Vorträge. Keiner scheint dieses reichlicher gethan zu haben, als **Helinaud**, ein Cistercienserm̈önch im Bisthum Beauvais, der im Jahr 1227. verstorben ist. **Cicero, Terentius, Virgilius, Horatius, Lucanus, Seneca** und **Juvenalis** erscheinen mehrmals in denselben. (Sermones XXVIII. de variis festivitatibus et argumentis, in Bertrand. Tissier Biblioth. Cisterciens. T. VI. p. 220. 222. sq.) Die Französischen Benediktiner, welche dieses tadeln, (Hist. litt. de la France, T. IX. p. 1829.) finden weit frühere Spuren dieser gelehrten Mode in den Predigten des **Raoul Ardent**, eines Doktors der Theologie, und Hofpredigers bey dem Herzoge von Aquitanien, gegen den Anfang des zwölften Jahrhunderts. (Radulphi Ardentis Homiliae in Epistolas et Evangelia dominicalia et festivalia. Colon. 1604. 8.) Sie hätten dieselben aber auch bereits in den Predigten **Hildeberts von Mans** antreffen können, der sich der Stelle des **Ovidius**: Filius ante diem patrios inquirit in annos, ohne ihn doch zu nennen, bedient. (Serm. XV. p. 734.)

Man darf zwar, nach den bisher angeführten Beyspielen solcher Prediger, die als musterhaft angesehen wurden, nicht erst fragen, welche Regeln und Methoden in diesen Religionsvorträgen beobachtet worden sind. Allein wenn doch besondere **Anweisungen zum Predigen** aus diesem Zeitalter vorhanden sind:

so

so verdienen sie immer einige Aufmerksamkeit; vornehmlich, wenn ihre Verfasser nicht ganz zu dem gemeinen Haufen der sogenannten Theologen gehört haben. Würklich giebt es, so weit meine Nachforschungen gereicht haben, zwo Schriften dieser Art, die von vorzüglichen Köpfen herrühren. Die eine, welche den berühmten Cistercienserm̃önch des zwölften Jahrhunderts, **Alain den Großen**, oder **Alain von Ryssel**, der bereits in der Geschichte der Philosophie und Theologie vorgekommen ist, (Th. XXIV. S. 397. fg. Th. XXVIII. S. 564.) zum Verfasser hat, (Summa de arte praedicatoria, in Opp. ed. a Carolo de Visch, Antverp. 1653. fol.) ist mir bisher nicht zu Gesichte gekommen. Die zweyte hingegen, welche ein gewissermaaßen noch merkwürdigerer Mann, der Abt **Guibert**, dessen **Critik über Heilige und Reliquien** anderswo (Th. XXVIII. S. 221. fg.) im Auszuge beschrieben worden ist, hinterlassen hat, (Liber, quo ordine Sermo fieri debeat, p. 2—8. in Opp. Lutet. Paris. 1651. fol.) muß hier desto mehr etwas genauer angezeigt werden. Es ist für denjenigen, so fängt er an, dem das Amt zu predigen obliegt, sehr gefährlich, **das Lehren zu unterlassen**; denn derjenige ist der Verdammniß nahe, der die Sünder nicht durch Belehrung heilen will. Einige wollen dieses **aus Stolz** nicht thun, damit man sie nicht Sermocinatores nenne: eine übel berüchtigte Art von Leuten, die nur für ihren Bauch reden; aber dieser Vorwand entschuldigt sie nicht. Andere predigen **aus Neid** nicht, weil sie andere nicht bessern; oder nicht so gelehrt machen wollen, als sie selbst sind. Doch treten auch einige aus Neid zum Predigen auf, um diejenigen, welche sich darinne hervorgethan haben, zu übertreffen; wiewohl man sich freuen muß, wenn **Christus** nur auf irgend eine Art gepredigt wird. Es giebt aber

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

auch manche, die sich des Predigens aus Eckel enthalten, den sie gegen jede fromme Handlung empfinden. Eigentlich aber sollte jeder fromme und gelehrte Mann lehren; wenn er gleich nicht im Lehrstande ist; hat doch Gott durch eine Eselinn die Thorheit des Propheten bestraft. Guibert findet in der Israelitischen Geschichte mehr als eine mystische Deutung auf solche Leute, welche zu träge sind, um andere durch ihren Unterricht zu bessern. Er bemerkt auch, daß dieser einerley Würkung thue, er mag von guten oder von bösen Lehrern ertheilt werden. Gleichwohl dringt er darauf, daß das Buch, aus welchem der Prediger seine Reden nehmen soll, ein reines Gewissen sey, damit ihn nicht, während er andern gute Lehren vorträgt, das Andenken an seine Sünden ängstige. Vor der Predigt soll bey ihm ein Gebet hergehen, damit das von der Liebe Gottes brennende Herz auch seine Gedanken über Gott feurig ausdrücke, und die Herzen der Zuhörer entflamme. Denn da eine laulicht und matt gehaltene Predigt nicht einmal dem gefällt, der sie hält: so wäre es sehr zu verwundern, wenn sie andern gefallen und sie aufrichten könnte. Sie darf auch nicht gar zu lang seyn, weil sie durch Wiederholungen oder Vermischung vieler Materien nur zu eckelhaft werden würde. Der Redner bedenke ja, bey allem seinem Eifer, fruchtbarem Stoff, und beredtem Geiste, die schwachen Kräfte seiner Zuhörer, und daß es besser sey, wenn sie weniges gern aufnehmen, als wenn sie von unzählichen Dingen nichts behalten. Weiter erinnert Guibert den Prediger, sowohl für Ungelehrte als Gelehrte dadurch zu sorgen, daß er nicht nur jenen faßliche Dinge vortrage; sondern auch das Erhabnere deutlich zu machen suche. Stellen aus dem alten Testamente sind ihnen etwas Neues; ihr geheimer Verstand vergnügt, und alte

Geschich-

Geſchichten ſind ebenfalls manchen angenehm. Es giebt vier Arten der Schriftauslegung, um welche ſie ſich, wie um vier Räder, dreht: die Geſchichte, welche geſchehene Dinge erzählt; die Allegorie, in welcher eines aus dem andern verſtanden wird; die Tropologie, eine moraliſche Redensart, in welcher von der Einrichtung der Sitten gehandelt wird; und die Anagogie, jener geiſtliche Verſtand, durch den wir, vom Himmliſchen handelnd, zum Höhern gezogen werden. Unter dieſen vier Arten iſt die Moralität die nützlichſte zur Beſorgung des innern Menſchen, und zugleich die verſtändlichſte. Denn die Allegorie erbauet faſt nur den Glauben; dieſer aber iſt ſchon aller Herzen bekannt; man muß daher weit häufiger über die Bildung der Sitten reden. Denn von der Natur der Tugenden kann man leichter, und ſicherer ſprechen, als von den Geheimniſſen des Glaubens, (de fidei Sacramentis) über welche man ſich mit vieler Mäßigung ausdrücken muß. Was von den innern Bewegungen des Menſchen geſagt wird, kann auch niemanden dunkel ſeyn. Eben ſo ſehr aber, als Ermahnungen über den Urſprung und die Bewahrung die Tugenden nöthig ſind, müſſen ſie auch über die Verkettung und Vermeidung der Laſter gehen; worunter ſowohl die natürlichen, als die außer der Natur und von andern entſtandenen zu erklären ſind. J. n. C. G. 1073 bis 1303.

„Keine Art zu predigen, erinnert Guibert ſehr wohl, ſcheint mir heilſamer zu ſeyn, als diejenige, welche den Menſchen ſich ſelbſt zeigt, und, wenn er außerhalb ſich zerſtreuet iſt, ihn in ſein Inneres, das heißt, in ſein Gemüth zurückführt, ihn überführt, gewiſſermaaßen abgemahlt vor ſein Geſicht hinſtellt.“ Vielleicht frägt aber jemand, wie der Prediger das wiſſen könne, was er über den innern Menſchen zu lehren

habe. Außer dem moralischen Werke Gregors des Großen über den Hiob, antwortet der Verfasser, und den beyden Werken des Cassianus von den Mönchen, welche so ungemein nützlich sind, auch andern heiligen Schriftstellern, welche darüber unterrichten, ist nichts so dienlich zur Erkenntniß und Unterscheidung der Laster, als sich sorgfältig gegen die vergänglichen Begierden seiner Gedanken und Handlungen zu rüsten. Nirgends kann man mehr von den Eigenschaften der Sitten lernen, als wenn man daselbst getreu kämpft. Wer sich bloß durch Bücherlesen davon belehren will, der vergißt es desto geschwinder, je weniger er es durch die Erfahrung innerhalb seiner selbst nachliest. Diese lehrt alle Veränderung der Seele, und die unzählichen Mittel, durch welche uns Gott vom Falle aufrichtet: durch seinen Beystand im Kampfe, durch anderer lebhafte Erweckungen, durch Lesen der Schrift, und dergleichen mehr. Besonders muß man die mancherley Versuchungen beobachten, welche man ausgestanden hat; die Reizungen zu denselben, und die Mittel, durch welche sie überwunden worden sind. Hat man zugleich vor Gelehrten und Ungelehrten zu predigen: so muß man einiges Ungewöhnliche, aber doch beyden Theilen Verständliche vorbringen. Dieses geschieht, wenn man bey der Erklärung der Evangelien moralische Auslegungen hinzusetzt. Doch darf es niemand wagen, allegorische Deutungen über die Bibel zu geben, wenn er nicht bereits die mannichfaltigen Bedeutungen gewisser Wörter in derselben, zum Beyspiel, Fels, Grund, Wasser, Himmel, Sonne, Mond, und so vieler anderer mehr, kennen gelernt hat; daß durch Gold bald die Gottheit, bald die Weisheit, bald ein ruhmvolles Leben angezeigt werden: und er muß immer überlegen, welche Bedeutung sich an jede Stelle am besten schicke.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

ke. Gregorius von Nazianzus versichert in einer seiner Schriften, daß er alles, was er sah, zu seinem Unterrichte in Allegorieen zu verwandeln gesucht habe; und wer sich diese Fertigkeit erwirbt, kann ein sehr beliebter Prediger werden. Der Zuhörer ärgert sich auch, wenn er merkt, daß sein Lehrer, bloß durch Beredtsamkeit, Lob oder Geld erwerben wolle; dieser darf daher nichts als das Bestreben einer heilsamen Belehrung blicken lassen. Uebrigens ist es zwar ganz nützlich, den im Laster versunkenen Menschen die unaussprechlichen und ewig dauernden Strafen der Hölle vorzuhalten. Allein den sinnlich thierisch lebenden Sünder schröcken entfernte Bestrafungen nicht lange ab, weil er sie noch nicht empfindet. Man muß ihn also vielmehr an alles das Uebel erinnern, womit die Lasterhaftigkeit in diesem Leben begleitet wird: an die ängstliche Unruhe, die Furcht, die Gewissensvorwürfe, die beseufzende Reue, und dergleichen mehr, was theils vor dem Verbrechen hergeht; theils auf dasselbe folgt. Alsdann mag sich der Wollüstige vor so wüthenden Peinigungen fürchten, die er für ein so kurzes Vergnügen leiden muß! Mit ähnlichen Bemerkungen schließt Guibert diese kleine Schrift, die eigentlich eine Einleitung zu vier seiner Werke, (Moralium Geneseos Libri X. l. c. p. 9 — 181. Tropologiarum in Hoseam Libri III. p. 181 — 223. Tropologiarum in Amos Liber IV. p. 224 — 242. Tropologiarum in Lamentationes Ieremiae Liber V. p. 243 — 263.) abgiebt. Da man genugsam weiß, was solche Aufschriften ankündigen: so braucht es nicht erst gezeigt zu werden, was vor eine Anleitung der Verfasser darinne dem Prediger gegeben habe, ungewöhnliche Dinge, wie er sie nannte und wünschte, auf die Kanzel zu bringen; wie er aus den zwey Engeln, welche Loth besuchten, die Sinnlichkeit

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

und die Einbildungskraft gemacht; (p. 73.) den alten Patriarchen Isaak in den Mangel der Seele an geistlicher Stärke verwandelt; (p. 107.) und unzählige andere exegetische Gesichter dieser Art eröffnet hat. Kurz, die wenigen allgemeinen Vorschriften der Einleitung, und die damit verbundenen Winke, den Menschen mit sich selbst bekannt zu machen, hatten für den Prediger mehr Werth, als alle diese erzwungenen Moralitäten und Tropologieen über biblische Bücher. Guibert verstand es eben so wenig, als andere Lehrer dieser Zeiten, den Prediger zum faßlichen und erbaulichen Schriftausleger, was er eigentlich vorzüglich seyn soll, zu bilden. Eine Theologie also, sie mochte positiv, oder mystisch, oder scholastisch heißen, die ihren Kenner auf der Kanzel verließ, war ihres Nahmens ganz unwürdig.

J. n. C. G. 1073 bis 1093.

Achter Abschnitt.

Geschichte der Religionsstreitigkeiten.

Aber eine Hauptseite, von welcher das Gewicht und die Nutzbarkeit dieser Theologie gezeigt werden muß, ist noch übrig: die gelehrte und würdige Behandlung der Zweifel und Bedenklichkeiten, welche der Religion, oder wenigstens dem herrschenden Religionssystem entgegen gesetzt wurden; die Prüfung würklicher Veränderungen, die den Glauben der Christen trafen; die Aufnahme endlich und vorsichtige Benützung der Reformationsversuche, die man im Zustande des Christenthums gewagt hat. Denn eben diese letztern sind es, welche den Religionsstreitigkeiten vom zwölften Jahrhunderte an, ein Ansehen gaben, das sie seit vielen hundert Jahren nicht gehabt hatten; oder das sie vielmehr zum allererstenmal bekamen. An Statt daß man lange Zeit hindurch bloß über einzele Glaubenslehren, schwere und dunkle Fragen, auch über kirchliches Cärimoniel, gestritten hatte: erhob sich jetzt eine zahlreiche Parthey, welche eine über das Ganze der dama-

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

damaligen Religion und Kirchenverfassung, ingleichen des christlichen Lehrstandes sich erstreckende Verbesserung forderte, und selbst zu bewürken anfieng, eine nöthige Wiederherstellung des Christenthums, wie sie behauptete, das bereits seit vielen Jahrhunderten, weder an sich, noch an denen, die es lehrten, bekannten und ausübten, mehr das ächte und ursprüngliche sey. Anziehender für die Christen, und mehr ihrer gewissenhaften Untersuchung werth, war noch keine von allen ihren Religionsstreitigkeiten gewesen.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Die ältern, deren es unzählige gab, hatten sich fast alle damit geendigt, daß denen, welche dieselben durch ihren Widerspruch gegen die Lehren der sogenannten rechtgläubigen Kirche; oder doch gegen die Meinungen der angesehensten Lehrer in derselben veranlaßt hatten, Stillschweigen auferlegt und aufgezwungen; daß sie und ihre Anhänger unterdrückt, verfolgt und ausgerottet worden waren. Nicht nur, um das Andenken dieser Streitigkeiten, und der bey Gelegenheit derselben über würkliche oder vermeinte Ketzer erfochtenen Siege, zu erhalten; sondern hauptsächlich, um bleibende Warnungen von allen Abweichungen von der Rechtgläubigkeit, und ein unveränderliches Muster derselben aufzustellen, wurden auch in diesem Zeitalter mehrere **Verzeichnisse und Beschreibungen alter und neuer Ketzereyen**, zum Theil **mit Widerlegungen derselben** begleitet, verfertiget. Gleich um den Anfang desselben trug eben der **Euthymius Zigabenus**, Mönch zu **Constantinopel**, noch um das Jahr 1118., den man bereits aus der Geschichte der Schriftauslegung kennt, (Th. XXVIII. S. 306. fg.) ein weitläufiges Buch dieses Inhalts unter der Aufschrift: **Dogmatisches Zeughaus des ächten Glaubens**, (Πανοπλία δογματικὴ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως)

σεως) zuſammen. In der Urſchrift iſt es nur ein einzigesmal, zu Tergoviſto, der Hauptſtadt der Wallachey, im Jahr 1711. in Folio gedruckt worden. Allein dieſe Ausgabe iſt äußerſt ſelten; ſie war noch im Jahr 1717. zu Rom ſo unbekannt, daß eine neue von dieſem Werke aus Handſchriften der päpſtlichen Bibliothek veranſtaltet werden ſollte; die aber nicht erfolgt zu ſeyn ſcheint. (Hambergers zuverläſſige Nachrichten von den vornehmſten Schriftſtellern, Th. IV. S. 80.) Fabricius hat ſie umſtändlich beſchrieben; (Biblioth. Graec. Vol. VII. p. 461. ſq.) er meldet unter andern, daß man darinne, aus Furcht vor den Türken, den Abſchnitt wider die Saracenen, und einiges über die Lehre von der Dreyeinigkeit, weggelaſſen habe. Und Herr Prof. Matthäi, der ſich ihrer in Rußland bedient hat, giebt nicht nur eine genaue Nachricht von vier Hauptſchriften dieſes Buchs zu Moſkau; ſondern rückt auch lange Stellen aus dem Griechiſchen Original ein. (Praefat. ad Euthymii Zigab. Commentarium in IV. Evangelia, p. 8 — 25.) Einzele Abſchnitte nach dieſer Urſchrift ſind von manchen Gelehrten aus Handſchriften mitgetheilt und benützt worden. So hat Joh. Jac. Beurer den vier und zwanzigſten Abſchnitt, wider die Iſmaelitiſche oder Muhammedaniſche Sekte, Griechiſch und Lateiniſch bekannt gemacht. (in Frid. Sylburgii Saracenicis, Heidelb. 1595. 8.) Johann Chriſtoph Wolf hat das Hauptſtück, worinne Euthymius von den Bogomilen handelt, aus einer Handſchrift der Bodlejaniſchen Bibliothek zu Oxford abgeſchrieben, und in ſeiner Hiſtoria Bogomilorum, (Viteberg. 1712. 4.) als Quelle gebraucht, aber auch erläutert. Ein anderes Hauptſtück, von den Maſſalianern hat Jac. Tollius mit einer lateiniſchen Ueberſetzung und mit ſeinen Anmerkungen ans Licht geſtellt.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

stellt. (in Insignibus Itinerarii Italici, p. 106. sq.) Ich habe nur die lateinische Uebersetzung des ganzen Werks, welche Pet. Franc. Zino zu Venedig im Jahr 1555. in Folio drucken ließ, wie sie in einer grossen Sammlung steht, (Maxima Bibliotheca veterum Patrum, T. XIX. p. 1—235. Lugd. 1677. fol.) gebrauchen können.

Euthymius rühmt im Eingange seines Buchs den Kaiser Alexius Comnenus, daß er durch die Ausbreitung vieler gottlosen Lehrsätze in seinem Reiche, zu einem frommen Eifer angefeuert worden sey, und daher alle Zeit, die ihm von seinen Regierungsgeschäften übrig geblieben sey, auf das sorgfältige Lesen der heiligen Schrift verwandt, über dieselbe sich mit trefflichen Männern unterredet, auch dadurch so viele Fertigkeit in der Vertheidigung der Religion erlangt habe, daß mehrere Irrgläubige, wie dieser Schriftsteller selbst es angehört hat, durch ihn widerlegt, oder gar zu richtigern Gesinnungen bekehrt worden sind. Eben dieser Fürst, fährt Euthymius fort, habe, damit ihm die folgenden Regenten nachahmen möchten, einen schriftlichen Waffenvorrath wider die Gegner des Glaubens hinterlassen wollen: nicht, um sich das Amt der Bischöfe anzumaaßen; sondern um sie aufzumuntern und ihnen beyzustehen. Nachdem er also die Stellen der Kirchenväter, welche den Glauben geschickt vertheidigt hatten, durch Männer von Einsicht habe sammeln lassen, habe er es ihm aufgetragen, dieselben nach den Gegenständen, über welche sie sich verbreiten, gehörig zu vertheilen. Diesen Befehl hat Euthymius dergestalt zu erfüllen gesucht, daß er jedem Religionsirrthum zuerst die wahre Lehre entgegenstellt, und sodann ihn bestritten hat: beydes mit Hülfe der Kirchenväter. Die ganz ausgestorbenen Ketzereyen

habe er weggelaſſen; die vorzüglichern aber, wenn ſie auch nur noch durch ihre übrigen Kohlen die Kirche verletzen ſollten, und die aus denſelben hervorſproſſenden neuen Zweige, insgeſammt vernichtet. J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Es ſind vier und zwanzig Claſſen oder Titel, unter welche Euthymius ſeine Sammlungen gebracht hat. Zuerſt werden gegen die Epikureer, welche zugleich Gott und die Vorſehung leugnen ſollen, ingleichen gegen die abgöttiſchen Griechen, Stellen der beyden Gregorius, von Nazianzus, und von Nyſſa, auch des Damaſcenus, beygebracht; durch welche die Einheit Gottes und die göttliche Dreyeinigkeit dergeſtalt bewieſen wird, weil Gott, da er vollkommen ſey, auch Vernunft oder ein Wort haben, und dieſes wiederum einen Geiſt haben müſſe, durch deſſen Zeugniß es in ſeiner Thätigkeit bekannt gemacht werde. Der zweyte Abſchnitt, von dem Vater, Sohn und heil. Geiſt, von ihrer göttlichen Würde, welche ſie unterſcheidet und verbindet, überſchrieben, enthält einen weit größern Vorrath von dahin gehörigen Stellen des Areopagitiſchen Dionyſius, des Athanaſius, Baſilius des Großen, des Nazianzeniſchen Gregorius, des Cyrillus von Alexandrien, des Maximus und des Damaſcenus. Im dritten erläutert Euthymius durch Paraphraſen eine Reihe einzeler Bemerkungen über die Lehre von Gott und ſeinen Eigenſchaften, aus dem Areopagitiſchen Dionyſius, darunter wenige gute, und mehr ſpitzfindige, myſtiſche und Mißdeutungen unterworfene vorkommen. So ſagt er, Gott ſey alles, was iſt, ſofern er die Grundurſache von allem iſt, und alles in ſich faßt; er ſey das Weſen der Dinge; die Zeit, als das Maaß der Dinge; der Ort, weil er alles in ſich begreift; er ſey ein Weſen, und auch kein Weſen;

weil

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

weil er vortrefflicher als ein Wesen, und dessen Hervorbringer sey; eine Einheit, und auch keine, weil er Urheber derselben, und weit über sie erhaben sey; er theile sich mit; aber auch nicht, weil kein Ding des Wesens, des Lebens, der Weisheit, oder sonst irgend etwas, das er auf die vorzüglichste Art besitzt, theilhaftig werden könne; das Gute und Schöne sey in ihm einerley; weder die Dinge könnten Gott erkennen, wiefern er Gott ist, noch erkenne Gott die Dinge, wie sie sind; sondern auf eine das Wesen übertreffende Art. Die Breite Gottes nennt er seine sich über alles erstreckende Fürsorge; seine Länge die göttliche Macht, und das Unergründliche in ihm seine Tiefe. Noch werden ähnliche Lehrsätze aus dem Maximus und Damascenus angeführt. Im vierten und in den drey folgenden Artikeln sind Stellen der Kirchenväter zum Beweise gesammelt, daß Gott unbegreiflich sey; weiter über die Benennung Gottes, über die Schöpfung, und über die Menschwerdung seines Sohnes.

Eigentlich geht erst mit dem achten Abschnitte (p. 49. sq.) die nahmentliche Bestreitung von Partheyen und Meinungen an, welche mit dem Christenthum in Widerspruche standen. Die Juden sind darunter die ersten, gegen welche mit Stellen des Gregorius von Nyßa, Basilius des Großen, Chrysostomus, und anderer, wo nicht immer bewiesen, doch wenigstens behauptet wird, daß sie die in ihren Religionsschriften vorhandenen zahlreichen Lehren von der Dreyeinigkeit, auch Weissagungen auf Christum und seine Religion, muthwillig verdrehten; daß zum Beyspiel die drey Männer, welche dem Abraham erschienen, die drey Personen der Gottheit gewesen sind; daß die Stelle: Höre Israel! der Herr unser Gott ist ein

ein einiger Gott, ein Bekenntniß von eben denſelben enthalte; und dergleichen mehr. Auf eben dieſe Art werden in den übrigen Abſchnitten Auszüge aus Kirchenvätern zur Widerlegung des Valentinus, Marcion, Manes, vorzüglich der Arianer, des Macedonius, Apollinaris, der Neſtorianer, Eutychianer, Aphtharrodoceten, Theopaſchiten, Monotheleten, Bilderfeinde, Paulicianer, Maſſalianer, Bogomilen, und Saracenen, oder Muhammedaner, geſammelt. Als ein Anhang wird die Nachricht des Photius von den ſieben ökumeniſchen Synoden beygefügt. J. n. C. 1073 bis 1503.

Hin und wieder hat zwar Euthymius etwas Eigenes eingeſtreuet; wie die Nachricht von den Bogomilen, die an einem andern Orte benützt werden wird; ingleichen die Beſtreitung der Muhammedaner, wider welche er erinnert, daß kein Prophet ihren Stifter vorher verkündigt habe, und die Dreyeinigkeit, wie oben, nach dem unächten Dionyſius beweiſet. (pag. 228. 229.) Aber der allergrößte Theil ſeines Werks iſt nicht viel mehr als Händearbeit. Die darinne gehäuften Stellen der Kirchenväter ſind oft genug mit geringer Beurtheilung ausgeſucht: und obgleich in denſelben auch viele bibliſche Beweiſe vorkommen: ſo gründen ſich doch dieſe nur auf die einmal ſeit Jahrhunderten angenommenen Schriftauslegungen. Für Chriſten, welche einmal entſchloſſen und verbunden waren, dem Glauben ihrer Väter treu zu bleiben, konnte dieſes wohl eine hinlängliche Waffenrüſtung heißen; wenn es aber zum würklichen Streite über denſelben mit gelehrten und ſcharfſichtigen Gegnern kam: ſo waren eine Menge derſelben nur Pfeile, die der Wind zerſtreuete. Denn an eine freye, unpartheyiſche, ſtrenge Vergleichung und Prüfung entgegengeſetzter Lehrbe-

griffe, wird nirgends gedacht. In einer andern Abſicht, um dasjenige kurz zuſammengeſtellt zu ſehen, was man in der ältern Griechiſchen Kirche vor das Brauchbarſte zur Widerlegung vor ketzeriſch gehaltener Meinungen erachtet hatte, hat dieſe Sammlung immer ihren Nutzen. Der Ueberſetzer Zino hätte ſie nicht dadurch verſtümmeln ſollen, daß er den dreyzehnten Abſchnitt, in welchem der Ausgang des heil. Geiſtes vom Vater allein, gegen den Parſh (Κατὰ τον τῆς παλαιᾶς Ῥώμης,) vom Photius vertheidigt wird, gänzlich weggelaſſen hat.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

So beliebt aber dieſes Werk des Euthymius in ſeiner Kirche wurde; ſo fand doch hundert Jahre nach ihm, ein Griechiſcher Staatsmann, Nicetas Acominatus, oder Choniates, den man ſchon unter den Geſchichtſchreibern dieſer Zeiten angetroffen hat, (Th. XXIV. S. 462. fg.) noch viel an demſelben zu ergänzen. Er ſchrieb zum Gebrauche eines Freundes, der nach der Eroberung von Conſtantinopel durch die Franken im Jahr 1204. dieſe Gegenden hatte verlaſſen müſſen, einen Schatz des rechten Glaubens, (Θησαυρὸς ἐρθοδοξίας) in ſieben und zwanzig Bücher abgetheilt; in welchem Werke er, nach dem Vortrage des rechtgläubigen Syſtems, alle ketzeriſche und ſchiſmatiſche Partheyen, die bis auf ſeine Zeit entſtanden waren, beſchreibt, und theils mit Hülfe der Kirchenväter, theils mit eigenen Gründen beſtreitet. Die Größe dieſes Werks, vielleicht auch eben ſo ſehr ein gewiſſer Kaltſinn der abendländiſchen Theologen gegen die Griechiſchen Polemiker, hat es verhindert, daß es bisher, ob ſich gleich mehrere Handſchriften deſſelben erhalten haben, noch nicht vollſtändig ans Licht gezogen worden iſt. Bloß die fünf erſten Bücher hat Peter Morel lateiniſch überſetzt, zu Paris im Jahr 1569.

1569. 8. herausgegeben: und seitdem hat man sie öfters, auch in Bibliotheken der Kirchenväter, (zum Beyspiel, in Biblioth. PP. Max. Lugdun. T. XXV. p. 54. sq.) wieder abdrucken lassen. Fabricius giebt nach Montfaucon, (in Palaeographia Graeca, p. 326. sq.) der eine vollständige Handschrift des Werks gebraucht hatte, den Inhalt aller Bücher desselben an. (Biblioth. Graec. T. VI. p. 420—429.) Eine solche abgekürzte Nachricht gehört auch an den gegenwärtigen Ort, weil die Beschreibung der allein gedruckten fünf Bücher keinen hinlänglichen Begriff von dieser Sammlung, — denn das ist sie größtentheils, wie die vorhergehende, — ertheilen könnte. J. C. 1073 bis 1303.

Das erste Buch fängt mit Adam und den ersten an, welche Bilder verfertigt haben; geht darauf zu den Mysterien der Griechen, zum Pythagoras, und zu andern ihrer Philosophen und philosophischen Meinungen über; beschäftigt sich mit dem Judaismus, den Samaritanern, Essäern, und andern Häresiarchen, wie sie der Verfasser nennt: zuletzt aber mit den Pharisäern, und andern Sekten oder Gelehrten der Juden. Im zweyten Buche werden die Lehren von der Dreyeinigkeit, von Engeln und Menschen, vom Verstande, von der Seele und den Tugenden, nach Anleitung der Kirchenväter, abgehandelt. Darauf folgen im dritten die Weissagungen der Propheten von Christo, nebst allem, was seine Menschwerdung, seine beyden Naturen, und die darüber entstandenen Fragen oder Bestimmungen betrifft. Das vierte beschreibt und widerlegt alle alten Ketzereyen, welche vom Simon Magus bis zum Arius entstanden waren. Nicetas zählt ihrer vier und vierzig, nicht immer nach der Zeitordnung gestellt, auch schismatische Partheyen darunter; überhaupt manche seltsam

sam ersonnene und wenig bekannte; dergleichen die J. n. C. G. 1073 bis 1303. Gnosimachi, Thneropsychiten, Christolyten, Parermenevten (oder falschen Schriftausleger) und andere mehr sind. Das fünfte, sechste, siebente, achte und neunte Buch verbreiten sich historisch und polemisch über die Ketzerey des Arius, Macedonius, Apollinaris, Nestorius und Eutyches. Das zehnte und die vier folgenden behandeln auf gleiche Weise die Zweige des Eutychianismus, Tritheiten und andere mehr, in Verbindung mit allem, was in Schriften und auf Synoden wider diese Parthey unternommen worden ist. Sodann kommen die Monotheleten, Bilderstürmer, Armenier, die mit den Monophysiten verwandt seyn sollten, Paulicianer, Bogomilen und Agarener, oder Mushammedaner. Im ein und zwanzigsten und zwey und zwanzigsten Buche werden die Streitigkeiten mit der lateinischen Kirche über den Ausgang des heiligen Geistes, und über das ungesäuerte Brodt im Abendmahl, durchgegangen. In den übrigen Büchern, vom drey und zwanzigsten an, erörtert der Verfasser die neuern theologischen Streitigkeiten, welche seit dem Ende des eilften Jahrhunderts in der Griechischen Kirche geführt worden waren. — Andere, weit unbedeutendere Schriften dieses Inhalts aus eben dieser Kirche, wie des Geschichtschreibers Johannes Zonaras Gedicht wider alle Ketzer, (in Cotelerii Monumentis eccles. Graecae, T. III. p. 465.) dürfen höchstens nur genannt werden.

Abälards Nahme, der einem Buche dieser Art vorgesetzt ist, (adversus haereses Liber, in Opp. p. 452 sq.) erregt zwar eine höhere Erwartung. Allein außerdem, daß es in Handschriften ihm nicht beygelegt wird,

wird, auch seiner Art zu denken und zu schreiben gar nicht gemäß ist, faßt es eigentlich nur eine Widerlegung der Albigenser mit solchen Kenntnissen von dieser Parthey in sich, die man zu seiner Zeit noch nicht haben konnte. (Hist. littér. de la France, T. XII. p. 137.) Auch die kleine Schrift des Honorius von Autun, der unter den Philosophen dieses Zeitalters (Th. XXIV. S. 361. fg.) bereits aufgetreten ist, (de haeresibus, in Biblioth. PP. Lugdun. T. XX. p. 138 — 140. zuerst aber zu Helmstädt 1612. 4. gedruckt,) worinne acht Jüdische, neun Heydnische, und sieben und siebzig Christliche Ketzereyen, nur bis zu den Agnoëten, angegeben werden, verdient bloß diese kurze Anzeige. J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Aber desto merkwürdiger ist des heil. Thomas Vertheidigung des katholischen Glaubens wider die Irrthümer der Heyden, von welcher ich die Cölner Ausgabe vom Jahr 1500. auf 168 Blättern in klein Folio vor mir habe. Ihre Aufschrift ist: Summa contra gentiles, quam aptissime malleus haereticorum nuncupata, divinissimi atque angelici Doctoris, S. *Thomae Aquinatis*, iamdudum per incuriam chalcographi in plerisque passibus inemendata ac perperam characterisata; nunc vero per venerandum et eximium sacratissimae Theologiae interpretem, profundissimum *Theodericum de Susteren*, insignis Conventus Colonienſis Ordinis Praedicatorum multis iam annis Regentem, fama praeclarissimum, nec non probatissimae doctrinae, tanti Doctoris zelotem integerrimum, fontali suae et germanae veritati non sine multa lucubratione restituta, expolita pariter et castigata. Ad laudem, gloriam et honorem cunctipotentis Dei, intemeratae Christi feraeque Virginis Mariae, simul etiam ad propaga-

J. n. C. G. 1073 bis 1103

tionem doctrinae praememorati Doctoris virgineo decore florentis, feliciter incipit.) Sie beſteht aus vier Büchern. Indem Thomas ſeine Abſicht eröffnet, die Wahrheit der chriſtlichen Religion zu vertheidigen: bemerkt er, daß es ſchwer ſey, einzele Irrthümer zu beſtreiten, weil ſie theils nicht bekannt genug wären; theils die Mahometiſten und Heyden die heiligen Schriften der Chriſten nicht annähmen, durch welche ſie überzeugt werden könnten; es ſey alſo nöthig, zur natürlichen Vernunft ſeine Zuflucht zu nehmen. Die Wahrheit von Gott aber kann, wie er fortfährt, auf eine zweyfache Art offenbart werden. Denn einiges iſt von ihm wahr, was allen Begriff der Vernunft überſteigt; anderes aber kann auch dieſe erreichen. Beyde Gattungen werden von Gott dem Menſchen ſehr ſchicklich zu glauben vorgelegt. Selbſt dasjenige, was die Vernunft ergründen kann, wird nicht umſonſt durch eine übernatürliche Eingebung bekannt gemacht. Wäre dieſes nicht geſchehen: ſo würden nur wenige Menſchen eine Erkenntniß Gottes beſitzen, weil die meiſten theils durch natürliche Unfähigkeit, theils durch ihre zeitlichen Beſchäftigungen, endlich auch durch Trägheit abgehalten werden, ſich dieſelbe zu verſchaffen; — andere würden erſt ſpät zu derſelben gelangen, weil die Tiefen jener Wahrheit ein lange geübtes Nachforſchen erfordern, und die leidenſchaftlichen Jahre der Jugend ſich zu dieſem nicht ſchicken; — überhaupt aber würde, wegen der Schwäche unſers Verſtandes, und Einmiſchung mancher Geſchöpfe der Einbildungskraft, immer mit dem Wahren auch etwas Falſches verbunden ſeyn. Man könnte zwar zweifeln, ob Lehren, welche über die Vernunft hinausgehen, ein Gegenſtand des menſchlichen Glaubens wären, weil doch die göttliche Weisheit für einen jeden nach dem Maaße ſeiner natürlichen

Kräfte

Kräfte sorgt. Allein da niemand etwas verlangt, wovon er nicht eine vorläufige Kenntniß hat, und die Menschen von Gott zu einem höhern Guten, als sich in dem gegenwärtigen Leben genießen läßt, bestimmt sind: so muß ihr Gemüth zu dieser erhabnern Erwartung geleitet werden. Nun aber ist es der christlichen Religion besonders eigen, geistliche und ewige Güter zu versprechen; mithin auch vieles zu lehren, was die menschlichen Begriffe übersteigt. Man bekömmt ohnedem nicht anders eine richtige Erkenntniß Gottes, als wenn man glaubt, daß er über alles erhaben sey, was der Mensch von ihm denken kann; so wie auch dadurch die Einbildung auf unsern Verstand, die Mutter des Irrthums, niedergedrückt wird. Selbst Aristoteles bemerkt, daß, wenn es gleich nur wenig sey, was wir von den höhern Substanzen wissen, dasselbe doch weit angenehmer und wünschenswürdiger, als alles sey, was uns von den niedern bekannt ist. Man darf es auch nicht Leichtsinn nennen, wenn solche übernatürliche Wahrheiten geglaubt werden: denn sie sind durch eine Menge Wunder bestätigt worden; und das wunderbarste darunter ist dieses, daß mitten unter Verfolgungen unzählige Menschen, selbst die Weisesten, eine Religion angenommen haben, die solche Wahrheiten vorträgt, und alles in der Welt verachten lehrt. Ueberdieß streitet auch die Wahrheit der Vernunft nicht mit der Wahrheit des Glaubens; und die Vernunft kann doch wenigstens einige wahre Aehnlichkeiten der letztern sammeln. J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Um also von dem, was auch die Vernunft erforschen kann, anzufangen, untersucht **Thomas** zuerst **die Lehre von Gott** überhaupt; sodann **den Ursprung der Geschöpfe von ihm**; endlich **auch ihren Verhältnisse gegen Gott**, als ihren höchsten

J. n. C. 1073 bis 1293.

Zweck. Es könnte zwar, sagt er, einigen überflüssig scheinen, das Daseyn Gottes zu beweisen, indem solches an sich so bekannt sey, daß sich das Gegentheil davon nicht denken lasse, weil der Begriff von ihm bereits im menschlichen Verstande liege, auch das natürliche Verlangen des Menschen auf Gott gerichtet sey. Allein diese Meinung kömmt theils von der Gewohnheit her, nach welcher man dasjenige, was man von seiner Kindheit an gelernt hat, vor natürlich bekannt hält; theils davon, daß man dasjenige, was an sich bekannt ist, nicht von dem unterscheidet, was in Absicht auf uns bekannt ist. Daraus, daß man die Bedeutung des Nahmens Gott kennt, folgt noch nicht, daß sein Daseyn bekannt sey: und so ist es auch mit den übrigen Gründen für jene Meinung beschaffen. Andere behaupten hingegen, man könne das Daseyn Gottes gar nicht aus der Vernunft erweisen; es müsse bloß geglaubt werden. Diese irrige Meinung ist durch die Schwäche der Beweise veranlaßt worden, welche einige für Gottes Daseyn gebraucht haben. Sie könnte auch wohl einige scheinbare Unterstützung finden; zum Beyspiel diese, daß man durch die Vernunft nicht zu erkennen im Stande sey, was Gott sey; mithin auch sein Daseyn nicht beweisen könne; und dergleichen mehr. Denn wenn gleich Wesen und Seyn in Gott einerley ist; so ist doch dieses nur von dem Seyn zu verstehen, nach welchem Gott in sich selbst subsistirt; und welches uns freylich unbekannt ist; aber nicht von dem Seyn, welches eine Zusammensetzung im Verstande bedeutet: denn so kann das Daseyn Gottes allerdings erwiesen werden. Hierauf entwickelt Thomas die Beweise dieser Art, welche sowohl Aristoteles, als die katholischen Lehrer, hauptsächlich von der Bewegung und dem Bewegenden hergenommen haben; beantwortet auch die

dagegen

dagegen zu machenden Einwürfe. Die Eigenschaften Gottes bestimmt er durch Absonderung der menschlichen, (via remotionis) und thut dar, daß Gott ewig, keine potentia passiva, sondern ein actus purus, keine Materie, ohne alle Zusammensetzung und kein Körper sey; daß Seyn und Wesen in ihm einerley sey; daß es in ihm nichts Zufälliges gebe; daß er nicht in aliquo genere, und eben so wenig das formale uniuscuiusque rei sey. So geht diese Untersuchung nach und nach zu andern göttlichen Vollkommenheiten über, worunter besonders seine Güte, seine Erkenntniß, sein Wille, und seine Seeligkeit bis zum Ende des ersten Buchs erklärt werden. S. n. C. G. 1073 bis 1303.

Im zweyten Buche dieses Werks (fol. XXIX. sq.) wird der Uebergang zu den Geschöpfen gemacht, weil ihre Betrachtung zur Befestigung des Glaubens an Gott so nützlich ist. Der Philosoph betrachtet, wie Thomas bemerkt sie, nur an sich, und nach ihren Eigenschaften; der Theologe aber stets im Verhältnisse gegen Gott. Hier zeigt er also zuerst, daß es Gott allerdings zukomme, die Grundursache vom Daseyn anderer zu seyn; daß in ihm ein thätiges Vermögen, seine Substanz selbst sey; daß man die Verhältnisse zwischen ihm und den Geschöpfen nicht als etwas würklich in oder außer ihm Vorhandenes ansehen dürfe; daß er alles aus Nichts hervorgebracht habe; (wofür eilf philosophische Gründe angeführt werden;) daß die Schöpfung weder eine Bewegung noch eine Veränderung sey; daß Gott allein erschaffen könne; daß er allmächtig sey; nicht aus Nothwendigkeit der Natur, sondern aus Weisheit und freyem Willen handle; daß er dasjenige nicht könne, was aus einem leidenden Vermögen fließt; daß es eine unbedingte Nothwendigkeit in den Geschöpfen geben könne; daß die Welt nicht

J. n. C. G. 1073 bis 1103. ewig sey; (eine ausführliche Untersuchung, mit Widerlegung der Gegengründe;) und daß der Unterschied der Dinge weder vom Zufall, noch von der Materie, nicht von der Würkung eines Engels, oder von ähnlichen Ursachen; sondern bloß von der Absicht des Schöpfers herkomme. Den übrigen Raum dieses Buchs nimmt eine lange Abhandlung von den verständigen Substanzen, Menschenseelen und Engeln, ein; wo, außer der Prüfung mancherley Meinungen des **Plato, Aristoteles, Galenus,** und anderer Alten, insonderheit viele Erörterungen über die Seele angestellt werden; zum Beyspiel, daß sie nicht mit dem Körper ihren Anfang nehme; aber auch nicht ewig sey; daß sie nicht durch den Saamen fortgepflanzt werde; daß sie keine Harmonie sey; und daß den Seelen der Thiere die Unsterblichkeit nicht zukomme.

Da der Verfasser, nach seinem Entwurfe, im **dritten Buche** auf die **Verhältnisse der Geschöpfe gegen Gott** kömmt: so schickt er die Bemerkungen voraus, (fol. LXIX.) daß alles Handelnde sich einen gewissen Zweck, und etwas Gutes vorsetze; daß das Böse wider die Absicht der Handelnden vorgehe; daß kein Wesen an sich böse, vielmehr das Gute die Ursache des Bösen sey, und jedes Böse sich auf etwas Gutes gründe; daß es kein höchstes Böses gebe; wohl aber der Endzweck einer jeden Sache gut sey. Daraus schließt er, daß alles auf einen Zweck, auf Gott, gerichtet sey, indem alles Gott ähnlich zu werden, alles seine Güte nachzuahmen suche. Selbst die natürlichen Körper, denen es an Erkenntniß fehlt, streben nach etwas Gutem; aber Gott zu erkennen, ist der eigentliche Zweck einer jeden verständigen Substanz. Es scheint zwar, nach fünf von dem Verfasser angeführten Gründen, daß der höchste Zweck und die höchste Glückseeligkeit des Menschen mehr in der Liebe Gottes,

tes, oder in einer andern Würkung unsers Willens, als in der bloßen Erkenntniß desselben, bestehe. Allein er widerlegt jene Gründe, und beweiset mit neun andern, es sey unmöglich, daß die Glückseeligkeit wesentlich in einer Handlung des Willens bestehe. Zum Beyspiel: wenn das Vergnügen der letzte Zweck wäre: so müßte man dasselbe an sich begehren; das ist aber falsch; denn es ist nur gut und wünschenswerth, sofern es auf gute und wünschenswerthe Würkungen folgt. Ein anderer Grund: das Vergnügen scheint nichts anders zu seyn, als eine Beruhigung (quietatio) des Willens in einem schicklichen Guten; aber eine solche Beruhigung kann nicht der Endzweck selbst; sondern es kann nur etwas denselben Begleitendes (concomitans) seyn. Ferner erweiset Thomas, daß die menschliche Glückseeligkeit weder in Vergnügung, noch in Ehrenbezeigungen, in weltlichem Ruhm, in Reichthum, Macht, Gütern des Körpers, oder seines empfindenden Theils, auch nicht in den Handlungen moralischer Tugend; sondern lediglich im Anschauen Gottes, zu suchen sey. Noch besonders thut er dar, daß diese Glückseeligkeit weder in der gewöhnlichen Erkenntniß Gottes, noch in der durch Beweise oder durch den Glauben erlangten, bestehe. Lange hält er sich bey der Frage auf, die er endlich verneint: ob der Mensch in diesem Leben durch speculativische Wissenschaften zur Kenntniß der abgesonderten Substanzen gelangen könne? Er leugnet es, daß die Seele im jetzigen Leben sich selbst durch sich selbst erkennen; oder das göttliche Wesen sehen könne. Da Gott, wie er glaubt, durch sein Wesen gesehen werde: so hält er den Einfluß eines göttlichen Lichts dazu nöthig; kein erschaffener Verstand könne zwar alles in Gott sehen, was in ihm zu sehen sey; doch könne ein Verstand von jedem Grade des göttlichen Anschauens theilhaftig werden; J. n. C. G. 1073 bis 1303.

doch

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

doch ſehe einer Gott vollkommener, als der andere; wer Gott ſehe, der ſehe auch alles in ihm, und wer ihn einmal ſehe, werde ihn beſtändig ſehen.

Auf dieſe Unterſuchungen folgt die Lehre von der Vorſehung Gottes. Gott erhält, wie Thomas zeigt, alle Dinge in ihrem Seyn. Alles handelt nur durch ſeine Kraft; er iſt die Urſache der Würkung bey allen würkenden Geſchöpfen; und er iſt eben deswegen überall und in allen Dingen: nicht nur darum, weil, wie Ariſtoteles angemerkt hat, der Bewegende und die Bewegung beyſammen ſind; ſondern auch, weil ſich eine allgemeine Urſache zur allgemeinen Würkung eben ſo verhält, wie die beſondere Urſache zur beſondern Würkung; und aus andern Gründen mehr. Es iſt falſch, daß natürliche Dinge nicht ihre eigene Handlungsart haben ſollten; wenn gleich die Kraft dazu von Gott herrührt. Die göttliche Vorſehung ſchließt nicht gänzlich das Böſe von den Dingen aus. Denn es gehört zur Weisheit der göttlichen Regierung, daß ſie jedes Geſchöpf nach dem Maaße ſeiner eignen Natur handeln läßt; es giebt auch viel Gutes in den Dingen, welches nicht Statt finden würde, wenn es kein Böſes gäbe; und weil das Gute des Ganzen dem Guten eines Theils vorzuziehen iſt: ſo achtet ein vorſichtiger Regent, um jenes zu verſtärken, den Mangel eines einzelen Guten nicht. Eben ſo wenig ſchließt die göttliche Vorſehung das Zufällige und die Freyheit des Willens aus. Sie erſtreckt ſich bis auf das Einzele, und wird durch mittelbare Urſachen vollzogen. Durch verſtändige Geſchöpfe regiert ſie die übrigen; Engel, Menſchen und himmliſche Körper haben ihre untergeordnete Stufen des Einfluſſes; wenn gleich die letztern auf unſern Verſtand und Willen nicht würken; auch die körperlichen Würkungen auf der Erde von ihnen herkommen.

men. Selbſt die Wahl und der Wille des Menſchen ſind dieſer Vorſehung unterworfen. Nach einer gewiſſen Erklärung kann man zwar ein Schickſal (fatum) zugeben, nemlich daß es die von Gott den Dingen eingeprägte Anordnung und Einrichtung ſey; allein da wir mit den Ungläubigen nicht einmal Nahmen gemein haben dürfen: ſo müſſen ſich Gläubige dieſes Worts enthalten. Verſchiedene Einwürfe gegen die Gewißheit der Vorſehung Gottes werden beantwortet; und daß die Unbeweglichkeit derſelben den Nutzen des Gebets nicht aufhebe, wird daraus gezeigt, weil dieſes dennoch viele Hoffnung habe, von Gott erhört zu werden, wenn es nur etwas würklich Gutes begehre. Die Vorſehung handelt zwar nach einer gewiſſen Ordnung; ſie kann aber auch dieſe überſchreiten, indem ſie Würkungen ohne ihre nächſten Urſachen hervorbringt; doch handelt ſie nicht wider die Natur. Solche Handlungen heißen **Wunder**: und dieſe kann Gott allein thun; die geiſtigen Subſtanzen können nur wunderbare Dinge verrichten. Die verſtändige Subſtanz, welche zu zauberiſchen Werken ihren Beyſtand leiſtet, iſt zwar nicht gut; aber doch unmöglich ihrer Natur nach böſe. Darauf wird **von den göttlichen Geſetzen** gehandelt. Ihr Hauptendzweck iſt die Liebe Gottes; aber ſie leiten auch zur Liebe des Nächſten, und führen die Verbindlichkeit zum wahren Glauben mit ſich. Unſer Gemüth wird überdieß auch durch ſinnliche Anſtalten, wie durch Opfer, zu Gott gelenkt. Ihm allein iſt man göttliche Verehrung (latria) ſchuldig; aber nicht den Bildern. Das göttliche Geſetz ſchreibt dem Menſchen auch in körperlichen Dingen ſeine Ordnung vor. Daher iſt Hurerey allerdings Sünde; und die Ehe darf im ganzen Leben nicht getrennt werden; ſie darf nur von zweyen, und nicht von Anverwandten eingegangen werden. An ſich iſt der Genuß

J. n. C. G. 1073 bis 1303

keiner

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

keiner Speise Sünde. Die Rathschläge aber, welche im göttlichen Gesetze den Menschen ertheilt worden sind, zielen darauf ab, sein Gemüth freyer auf Gott zu richten, indem es von den Beschäfftigungen des gegenwärtigen Lebens möglichst abgezogen wird. Darunter gehört die freywillige Armuth, welche der Verfasser weitläufig wider ihre Gegner vertheidigt. So streitet er auch mit denen, welche die beständige Enthaltsamkeit angriffen; die Ehe der Jungfrauschaft gleichschätzten, und die Gelübde verwarfen. Sodann erklärt er die göttlichen Strafen und Belohnungen nach ihrer Verschiedenheit; ingleichen die Nothwendigkeit des göttlichen Gnadenbeystandes zur Seeligkeit; diese, wie gewöhnlich, zweyfach abgetheilte Gnade, die den Menschen nicht zur Tugend nöthigt; die er aber auch nicht verdienen kann; die in ihm Liebe Gottes, Glauben und Beharrlichkeit im Guten hervorbringt. Durch Strafmittel wird er von der Sünde abgezogen; doch kann ein Mensch für den andern genugthun, wenn sich beyde in der Liebe befinden. Ob nun gleich die Bekehrung ohne die Gnade Gottes nicht geschehen kann; so wird es doch dem Menschen zugerechnet, wenn er sich nicht bekehrt, weil die Gnade nur denen versagt wird, welche ihr in sich selbst ein Hinderniß entgegensetzen. Doch kömmt Gott zuweilen aus einem Ueberfluß von Güte auch denen mit seiner Gnade zuvor, die ihr hinderlich sind; so wie er bey andern, die solches thun, seiner Gerechtigkeit ihren Lauf läßt. Die übrigen Bestimmungen Augustins über diese Lehre beschließen den dritten Theil.

Alle bis dahin vorgetragenen Lehren waren gleichwohl nach der Meinung des heil. Thomas solche, die der Vernunft zugänglich sind. Im vierten Buche hingegen läßt er diejenigen folgen, welche über

über die Vernunft gehen; theils wiederum von Gott: die Lehre von der Dreyeinigkeit; theils von seinen Werken: die Menschwerdung seines Sohnes, und was damit verbunden ist; theils von den letzten Schicksalen des Menschen: die Auferstehung und ihre Folgen. Mit der Zeugung des Sohnes Gottes, und mit dem Beweise, daß derselbe Gott sey, macht er den Anfang. Er beschreibt sodann und widerlegt die dieser Lehre entgegengesetzten Meinungen des Photinus, Sabellius und Arius sehr ausführlich, besonders durch Beantwortung der aus der Schrift gezogenen Einwürfe; aber auch eigner Gründe. Ehe er auf die eilf Einwendungen wider die Zeugung des Sohnes Gottes (fol. CXXXII. sq.) antwortet, macht er einen Versuch, zu zeigen, daß diese Glaubenswahrheit durch die Vernunft nicht überwältigt werde. Er glaubt nemlich daraus, weil der Verstand und das Wesen Gottes Eines seyen, beweisen zu können, daß sein Wort auch wahrer Gott seyn müsse. (Est de ratione interioris verbi, quod est intentio intellecta, quae praecedat ab intelligente secundum suum intelligere, cum sit quasi terminus intellectualis operationis. Intellectus enim intelligendo concipit et format intentionem, sive rationem intellectam, quod est ulterius verbum. Oportet ergo, quod a Deo secundum ipsum suum intelligere, procedat verbum ipsius. Comparatur ergo verbum Dei ad Deum intelligentem, cuius est verbum, sicut ad eum, a quo est; hoc enim est de ratione verbi. Cum ergo in Deo intelligens intelligere et intentio intellecta sive verbum sint per essentiam unum, et per hoc necesse sit, quod quodlibet horum sit Deus: remanet sola distinctio relationis, prout verbum refertur ad concipientem, ut a quo est.) Ferner erklärt er es, wie der Sohn Gottes seine Weisheit genannt

J. n. C. G. 1073 bis 1308.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

nannt werde, und führt einen Beweis, daß es nur Einen Sohn Gottes gebe; weil sich nemlich Gott mit einem einzigen und einfachen Anblicke erkenne, und sein Erkennen auch sein Wesen sey. Auf gleiche Art widerlegt er nicht allein die Gründe derer, welche den heil. Geist bloß vor ein Geschöpf hielten; sondern beweiet auch seine Gottheit und Selbstständigkeit aus der Schrift; versucht aber zugleich, diese Lehre ohngefähr auf die Art, wie sie seit den Zeiten Anselms, (Th. XXIV. S. 349.) Abälards (Th. XXVIII. S. 465.) und Richards von St. Victor (oben S. 25.) unter den Scholastikern üblich wurde, aus der Liebe Gottes vernunftmäßig darzustellen. So behauptet er auch weiter den Ausgang des heil. Geistes vom Sohne, und erörtert genau den gewöhnlichen Lehrbegriff von der Menschwerdung Christi, mit einer Anzeige und Bestreitung der alten Ketzereyen in demselben, bis auf die Monotheleten, wobey abermals gezeigt wird, wie schicklich es gewesen sey, daß Gott ein Mensch geworden ist. Damit ist die Lehre von der Erbsünde und ihrer Fortpflanzung verbunden, gegen welche zehn Einwürfe beantwortet werden. Nach dieser Methode wird auch die Lehre von den Sacramenten, und von den sogenannten letzten Dingen abgehandelt. Wie gewisse Einwendungen gegen die gewöhnlichen Vorstellungsarten abgewiesen werden, ist bereits aus den Schriften dieses und anderer Scholastischen Lehrer bekannt.

Betrachtet man dieses Werk des Thomas von Aquino als den ersten Versuch der mittlern Jahrhunderte, die Wahrheit des christlichen Glaubens wider heydnische und muhammedanische Philosophen zu vertheidigen; so verdient es allerdings glimpflich beurtheilt zu werden. Es hat zwar seine Absicht nicht ganz verfehlt;

fehlt; aber doch auch bey weitem nicht erreicht. Die Methode, welche darinne zum Grunde liegt, zuerst zu zeigen, wie weit es die Vernunft in der Erkenntniß von Gott und von den Verhältnissen des Menschen gegen ihn, von Religion und Tugend bringen könne; und darauf das Eigenthümliche der christlichen Offenbarung damit zu vergleichen, ist an sich gut gewählt. Der Verfasser hat auch in den drey ersten Büchern über die natürliche Theologie und philosophische Moral viel Gutes und Scharfsinniges, oder was wenigstens oft zu nützlichen Untersuchungen brauchbar ist, angebracht. Allein schon hier mischt er manches ein, wovon ihm seine Gegner nicht zugeben dürften, daß sie auf dem Wege, den die Vernunft zu nehmen fähig ist, zu einer solchen Klarheit und Gewißheit erhoben werden könne, als er sich dasselbe, aus der gegenüber liegenden Bahn des Systems herübertragen, mit voller Ueberzeugung vorstellte. Was er von der göttlichen Gnade, ihrer Eintheilung und ihren Würkungen sagt, gehört besonders darunter. Sogar die mystischen Erscheinungen vom Sehen Gottes, und die himmlische Hierarchie des vermeinten Dionysius, hat er den Ungläubigen zugemuthet, vor Lehren der Vernunft anzunehmen. Der Uebergang aber, welchen er von den vernunftmäßigen Wahrheiten zu den geoffenbarten macht, ist vollends unerwartet rasch, und mußte nicht allein seine Gegner, (wiewohl sie dieses Buch schwerlich zu Gesicht bekommen haben,) vom fernern Lesen zurückschröcken; sondern selbst philosophischen Köpfen unter den Christen, die auf diesen Stufen ihre Religionsüberzeugung befestigen wollten, kein Genüge leisten. Denn daß Thomas aus einer gemißhandelten Stelle Hiobs darthut, es gebe eine dreyfache Erkenntniß des Menschen von Gott: eine vernünftige, geoffenbarte und anschauende; dieses

J. n. C. 1073 bis 1363.

J. n. C. G. 1073 bis 1085.

werden ihm keine andern zugeben, als welche es ohnedem bereits glauben. An den Begriff einer Offenbarung, und an die Vereinigung der Philosophen und Theologen über denselben; oder wenigstens doch an einen Beweis der Göttlichkeit der Jüdischen und Christlichen Offenbarung, hat er ganz und gar nicht gedacht. Mit keckem und Systemfestem Schritte geht er gleich zu der Lehre von der Dreyeinigkeit über. Das einzige, was er, in Rücksicht auf Nichtchristen, bey dieser und andern christlichen oder kirchlichen Lehren that, waren die Versuche, sie durch vernunftmäßige Erklärungen begreiflicher oder gar erweislich zu machen. Da er aber dabey meistentheils spitzfindige Hypothesen, Aehnlichkeit und erkünstelte Folgerungen zu Hülfe rief: so befriedigte er die Erwartung nicht. Höchstens leistet sein Werk in den ersten Büchern gegen Heyden und Atheisten einige Dienste.

Außer diesen allgemeinen Streitschriften ist im gegenwärtigen Zeitalter eine große Anzahl **theologischer Streitigkeiten** geführt worden. Nicht wenige derselben sind bereits in dieser Geschichte vorgekommen. Man kann hier überhaupt ohne Uebertreibung sagen, daß die **Scholastiker** recht eigentlich eine **Streittheologie**, unerschöpflich an zweydeutigen Meinungen, Fragen, Problemen, einander entgegengesetzten Gründen und Ausflüchten, mithin auch die **geübtesten Polemiker** gebildet haben, die es noch unter den Christen gegeben hatte. Ihre **polemische Methode** selbst war nicht die edelste und fruchtbarste; und ihre Absicht gieng keineswegs darauf, zu zeigen, wie viel Zweifelhaftes und Streitiges in ihrem Lehrbegriffe sey; sondern vielmehr, wie leicht es ihnen sey, unzählige Zweifel und Streitfragen in denselben hineinzutragen; aber auch die verwickeltesten derselben aufzulösen:

zulösen: gleichsam dem Wolkenzusammenziehens den Jupiter, (Ζεὺς νεφεληγερέτης) oder jenen Fürsten ähnlich, die bloß aus Kriegslust, und um ihre Gaben für diese Kunst bewundern zu lassen, immer aus einem Feldzuge in den andern gegangen sind. Ueber die scholastische Theologie selbst wären, wie man in ihrer Geschichte gesehen hat, (Th. XXVIII. S. 527. fg.) sehr ernsthafte Anklagen und Händel entstanden. Der Ursprung der beyden Hauptpartheyen unter ihren Lehrern, der so feindseelig gegen einander gesinnten Thomisten und Scotisten, ist auch bereits beschrieben worden. (Th. XXVII. S. 486. und oben S. 255. fg.) Eine ihrer Hauptstreitigkeiten, über die unbefleckte Empfängniß der Jungfrau Maria, hat in der Geschichte der Religion (Th. XXVIII. S. 239 fg.) schon ihren Platz gefunden. Ueber die Lehre vom Abendmahl, welche sie so genau bestimmt zu haben schienen, blieben dennoch Zwistigkeiten unter ihnen übrig. (Ebend. S. 70. fg.) Welche vorgebliche Irrthümer Abälarden, Angriff, Verantwortung und Verurtheilung zugezogen haben, ist auch bereits gezeigt worden. (Ebendas. S. 453. fg.) Die Bewegungen, welche Arnold von Brescia stiftete, (Th. XXVI. S. 111. fg.) betrafen zwar nicht die Theologie dieser Zeiten; sondern nur ihre Hauptstützen, Geld, Güter und Uebermacht des Clerus; veranlaßten aber eben deßwegen auch Vorwürfe gegen seinen Glauben. Mehr gehört hieher der Streit, welcher mit den Franciscanern über ihr ewiges Evangelium geführt worden ist; (Th. XXVII. S. 476. fg.) so wie ihre eigene Uneinigkeit über die wahre Beschaffenheit der Evangelischen Armuth, zu welcher sie verpflichtet wären. (Ebendas. S. 487. fg.) Daß in diesen Zeiten philosophische Meinungen als Ketzereyen behandelt worden sind, hat man an dem Beyspiele eini-

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

ger Pariser Lehrer sehen können. (Th. XXIV. S. 415. fg.)

J. n. C. G. 1073 bis 1101.

Mit den ältern Gegenpartheyen des Christenthums, mit Juden und Muhammedanern, wurden zwar die Streitigkeiten in Schriften von Zeit zu Zeit fortgesetzt; aber fast ohne allen Nutzen. Die meisten christlichen Theologen waren in den Sprachen, worinne die Religionsquellen derselben abgefaßt sind, ganz unwissend; gegen die Jüdischen Schriftausleger des Alten Testaments stellten diejenigen, welche sie bekehren wollten, kaum Anfänger vor; und das Anstößige, was überhaupt die äußerliche Gestalt der christlichen Religion in diesen Jahrhunderten für jene Religionspartheyen hatte, konnte eben so wenig, als die Erbitterung und der Haß, weggeräumt werden, welche sie auf immer zu trennen schienen; zumal da sie durch Kriege und Verfolgungen von neuem verstärkt wurden. Die merkwürdigsten Widerlegungsschriften, welche Juden und Muhammedanern entgegen gesetzt wurden, sind schon an andern Stellen dieser Geschichte beschrieben worden. (Th. XXV. S. 27. fg. S. 358—380. Th. XXVII. S. 245.) Ihre Anzahl könnte leicht vermehrt werden; aber ohne daß die theologische Gelehrsamkeit einen erheblichen Zuwachs gewönne. So hat der berühmte Abt Guibert im zwölften Jahrhunderte eine Abhandlung wider die Juden (Tractatus contra Iudaeos, p. 260—281. Opp.) hinterlassen, worinne er die Lehren der Christen von der Menschwerdung, dem Leiden und der Auferstehung des Sohnes Gottes, von der Dreyeinigkeit, und von der Abschaffung des Mosaischen Gesetzes, ingleichen die Anbetung des Bildes und Kreuzes Christ mit den gewöhnlichen Gründen und biblischen Stellen vertheidigt. Es soll, zum Beyspiel, darum Gotte nicht unanständig

dig

dig gewesen seyn, daß er ein Mensch geworden ist, weil er den Patriarchen in menschlicher Gestalt erschienen sey, und vierzig Jahre lang in der Wüste bey den Israeliten gewohnt habe; aus dem Willen aber und aus der Kraft in Gott soll die Dreyeinigkeit begreiflich seyn. Nur das verdient aus dieser Schrift noch bemerkt zu werden, daß er im Eingange heftige Klagen über einen Grafen von Soissons ausschüttet, der nicht nur den Gottesdienst der Juden schütze; sondern auch ihre Spöttereyen über das Christenthum wiederhole; und am Ende eines Clerikers gedenckt, der, weil er im Streit mit einem Juden nicht fortkommen konnte, zu dessen Ueberzeugung im Nahmen Jesu einen feurigen Brand zur Thüre unbeschädigt hinaustrug; aber den Juden dadurch nicht bekehren konnte. J. n. C. G. 1078 bis 1103.

Daß der alte Streit der Griechischen Kirche mit den Nestorianern oder Chaldäischen Christen, und mit den Jacobiten, welche in den neuern Zeiten Copten heißen, schon seit einiger Zeit so gut als aufgehört habe; ist bereits in der Geschichte des eilften Jahrhunderts (Th. XXIII. S. 316.) bemerkt worden. Jetzt, am Ende des gedachten Jahrhunderts, waren es die abendländischen Christen, welche eine kleine Erneuerung dieses Streits veranlaßten. Nachdem die Kreuzfahrer im Jahr 1099. Jerusalem erobert hatten, verboten sie sogleich den Jacobiten, welche in ihren Augen Ketzer waren, die Wallfahrten zum heil. Grabe; sie erlaubten ihnen nicht einmal, in jene Hauptstadt zu kommen. Die Jacobiten, welche bald darauf mit dem Glauben und den Sitten der lateinischen Christen bekannt wurden, fiengen seitdem an, beyde in Schriften anzugreifen; und indem sie ihnen eine Menge Irrthümer von beyderley Art vorwarfen, besonders die ausschweifende Lebensart der Kreuzfahrer,

n. C. G. 1073 bis 1293.

fahrer, wie sie es verdiente, abzuschildern. Unter andern schrieb ihr berühmter Bischof von Amida im zwölften Jahrhunderte, **Dionysius Bar-Salibi**, eine Erklarung der Liturgie, damit ihr Metropolit von Jerusalem ihre Kirchenverfassung gegen die Franken desto besser vertheidigen konnte. (Renaudot Historia Patriarchar. Alexandrinorum, p. 479. sq.)

Die Geschichte dieser beyden Partheyen selbst, welche von den Griechen nach und nach mehr mit dem Nahmen schismatischer als ketzerischer Christen belegt worden sind, enthält außer demjenigen, was von der Ausbreitung des Christenthums im östlichen und nördlichen Asien durch die **Nestorianer**, (Th. XXV. S. 186.) ingleichen von dem biblischen Canon und den Schriftauslegern der **Jacobiten**, (Th. XXVIII. S. 304. 319. fg.) angemerkt worden ist, wenig beträchtliche Auftritte. Die Reihe der **Alexandrinischen** und **Antiochenischen Patriarchen der Jacobiten** in diesem Zeitalter, haben **Renaudot** (l. c. p. 418. sq.) und **Assemani** (Biblioth. Orient. Clement. Vaticana, T. II. p. 321. sp.) beschrieben. Vom **Abulfaradsh**, oder **Barhebräus**, dem berühmtesten ihrer Schriftsteller, **Maphrian** oder Primas Orientis um die Mitte des dreyzehnten Jahrhunderts, ist unter den Geschichtschreibern dieser Zeiten (Th. XXIV. S. 468. fg.) Nachricht gegeben worden. Abwechselnde Schicksale in Ansehung der freyen Religionsübung unter den Muhammedanischen Regenten; innere Streitigkeiten unter den **Jacobiten**, Anordnungen wegen kirchlicher Gebräuche, und dergleichen mehr, füllen meistentheils ihre Geschichte aus. Unter den Merkwürdigkeiten ihres kirchlichen Cärimoniels, ist der fortwährende Gebrauch der Beschneidung neben der Taufe, auffallend. Seit vielen Jahrhunderten war derselbe

bey den Copten eingeführt; aber doch mit der Einschränkung, daß ihre Söhne nicht erst nach der Taufe beschnitten werden dürften. Da aber diese letztere Gewohnheit immer noch unter ihnen nicht gänzlich abgestellt war: so befohl ihr Patriarch **Macarius**, um den Anfang des zwölften Jahrhunderts, daß die Beschneidung allemal vor der Taufe hergehen sollte. Ob es ein Vorurtheil gewesen sey, das bekehrte Juden zuerst unter die Copten gebracht haben; oder ob sich die Beschneidung gar seit den ältesten Jahrhunderten in der Welt, da sie bereits bey mehrern Nationen, ohne alle Verbindung mit der Religion, gebräuchlich war, in Aegypten erhalten habe? kann nicht ausgemacht werden. Wenigstens aber weiß man, daß die benachbarte **Aethiopische** oder **Abyßinische** Kirche noch einen höhern und fast abergläubischen Werth auf die Beybehaltung jener Cärimonie gelegt hat. (Renaudot. l. c. p. 283. 497. 588.) J. n. C. G. 1078 bis 1303.

Gegen die **Nestorianer** waren die **Chalifen** schon in frühern Zeiten weit gütiger gesinnt gewesen, als gegen andere Gattungen von Christen. Sie hatten wohl gar Männer von dieser kirchlichen Parthey zu Befehlshabern von Ländern und Städten, besonders in Adiabene und Assyrien, wo dieselben sehr zahlreich waren, bestellt. Jene Regenten, aber auch die Großen ihres Reichs, bedienten sich ihrer ungemein oft als Aerzte und Schreiber. Ja ihr Patriarch durfte allein im **Chalifate** diese Würde bekleiden; sowohl die **Jacobiten** als die **Melchiten**, oder **Katholischen**, waren seiner Gerichtsbarkeit unterworfen. (Assemani l. c. T. III. p. 96. sq.) Nun wurde zwar das **Chalifat** im J. 1259. von den Mogolen zerstört. Allein die **Nestorianer** genossen unter diesen neuen Oberherren wiederum vor andern Christen, Schutz und Freyheit; Vor-

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

züge, die sich daraus erklären lassen, weil sie an dem Hofe der Mogolischen Khane Eingang genug gefunden hatten, um selbst ihre Religion beliebt zu machen. Es mag nun, wie an einem andern Orte (Th. XXV. S. 200. fg.) gezeigt worden ist, mit der vorgeblichen Bekehrung einiger von jenen Fürsten zum Christenthum beschaffen gewesen seyn, wie es will; genug, es scheinen Nestorianer gewesen zu seyn, welche das eben daselbst angeführte Schreiben eines mogolischen Feldherrn an den König von Frankreich Ludwig den Neunten aufgesetzt und überbracht haben, worinne unter andern gesagt wird, daß nach dem Gesetze Gottes zwischen Lateinern, Griechen, Armeniern, Nestorianern und Jacobiten gar kein Unterschied sey; mit der Bitte an den König, daß er auch keinen unter ihnen machen möchte. Gegen das Ende des dreyzehnten Jahrhunderts erlitten zwar die Nestorianer unter der Regierung des Khans Cazan, eben sowohl als die übrigen Christen, eine harte Verfolgung; die aber nach einiger Zeit wieder aufhörte. (Assemani l. c. p. 101. sq. Chr. KGesch. l. c. S. 214.) Von den Chaldäischen oder Nestorianischen Patriarchen dieser Jahrhunderte hat auch Assemani (l. c. T. III. P. I. p. 619. sq.) ein Verzeichniß mitgetheilt; und aus der Geschichte der Ausbreitung des Christenthums ist es schon bekannt, in wie vielen Ländern Asiens, bis nach Sina hinein, der Nestorianismus zu dieser Zeit sehr zahlreiche Anhänger gehabt habe; (Chr. KGesch. Th. XXV. S. 205 – 219.) ingleichen daß man auch den berühmten Priester Johannes zu ihrer Kirchengemeinschaft rechnen müsse. (Ebend. S. 188. fg.)

Wichtiger sind die Nachrichten von der Vereinigung der Nestorianer und Jacobiten mit der Römi-

Römischen Kirche, welche um die Mitte des dreyzehnten Jahrhunderts erfolgt seyn soll. Johann Morin hatte ehemals behauptet, (de Sacris Ordinatt. P. II. praefat.) daß die Nestorianer seit dem Jahr 1145. bis zum Jahr 1562. viermal sich mit der Römischen Kirche ausgesöhnt hätten. Allein Assemani hat bereits gezeigt, (l. c. p. 407. sq.) daß er diese Parthey mit den Armeniern vermischt habe. Einigermaaßen hat ihn Otto von Freysingen dazu verleitet, der von einem Katholicus, oder allgemeinen Bischof der Armenier, schreibt, welcher über tausend Bischöfe unter sich gehabt habe, und dessen Abgeordnete beynahe vom äußersten Osten her, nach einer anderthalbjährigen Reise bey dem Papste angelangt wären. (Chronic. L. VII. c. 32. p. 157. ed. Urstis. T. I.) Es ist aber bekannt, daß die Armenier sich niemals in so entfernte Gegenden Asiens ausgebreitet haben; Otto selbst unterscheidet auch gleich darauf (l. c. c. 73.) die Nestorianer von ihnen deutlich; und beyde waren sowohl im Glauben als Gottesdienste merklich von einander verschieden. Assemani beruft sich dagegen (l. c. p. 408. sq.) auf die Erzählung neuerer Nestorianer, nach welcher schon um das Jahr 536. einer ihrer Patriarchen, Mar-Aba zu Rom gewählt worden seyn soll; hat jedoch auch wider dieselbe angemerkt, daß dieses ihr Oberhaupt nur nach Constantinopel gereiset, und nie von seinem Lehrbegriffe abgewichen sey. (T. III. p. 411. T. III. P. I. p. 75. sq. T. III. P. II. p. 93.) Es bleibt also nur das einzige Beyspiel vom Jahr 1247. übrig: denn daß um das Jahr 630., wie Assemani bemerkt hat, (T. III. P. II. p. 172.) Sabadumas, Nestorianischer Bischof unter den Garmäern, zur katholischen Kirche getreten ist, und daß mehrere von dieser Parthey aus eben denselben Lande, und aus Assyrien, hauptsächlich durch

J. C. 1073 bis 1303.

Chr. n. G. 1073 bis 1303.

Bemühung des Kaisers **Heraklius**, seinem Beyspiele gefolgt sind; geht die Römische Kirche nichts an; war auch eigentlich eine Folge von der damals unter den **Nestorianern** eingerissenen Glaubenstrennung.

Sabarjesu stand der großen Nestorianischen Kirche in Asien seit dem Jahr 1226. als **Patriarch** vor. Sein **Vicarius**, (oder gewöhnlich **Vicarius der Morgenländer** genannt,) **Ara**, dessen Nahmen, weil er ein Mönch war, nach Gewohnheit der Syrer und Chaldäer, das Wort **Rabban** vorgesetzt wurde, schickte im Jahr 1247. an den Papst **Innocentius den Vierten** ein Schreiben, welches Raynaldi in seine Jahrbücher eingerückt hat. (ad h. a. n. 32 — 35. p. 571. Tom. XIII.) In morgenländischen Schwulst sind zwar die Titel eingekleidet, die er darinne dem Papste ertheilt, indem dieser der Vater der Väter, die Quelle der Frömmigkeit und Nachsicht, die Sonne der Gerechtigkeit, deren Licht über die vier Gegenden der Welt aufgeht, der körperliche Cherub und fleischliche Seraph, und dergleichen mehr, heißt. Aber man muß es doch merkwürdig nennen, daß dieses Schreiben eigentlich nur eine Antwort auf dasjenige ist, welches der Papst an den **Vicarius** abgelassen hatte. Dieser, voll Freuden über die ihm erwiesene Ehre, bittet sogar den Papst, ihm seine Sünden zu vergeben, weil er doch die Gewalt zu binden und zu lösen besitze. Er habe, fährt er fort, von dem Banne gehört, mit welchem der Papst den Kaiser, (es war **Friedrich der Zweyte**,) wegen seiner Sünden, belegt habe; aber er bitte ihn, auch die Väter, Patriarchen, Bischöfe und Könige, die seinem Stabe unterworfen wären, weil doch der Erlöser gelehrt habe, daß man seinem Bruder sogar siebenmal siebzigmal vergeben müsse, er möchte dem Kaiser seine Vergehungen aus folgenden

Ursachen

Ursachen vergeben: wegen der Niederlage und Gefangenschaft so vieler Christen in den Morgenländern; wegen der Zerstörung der heiligen Stadt, und wegen der unerhörten Entheiligung des Grabes Christi. Noch ersucht er den Papst, daß er den Nestorianischen Erzbischof von Jerusalem, und andere von dieser Gemeine, welche sich zu Antiochien, Tripolis, Accon, und in andern von den Europäern besetzten Gegenden aufhielten, den Befehlshabern empfehlen möchte, daß sie nicht gemißhandelt würden, und schickt ihm zugleich eine Schrift, welche er aus dem innersten Morgenlande, aus dem Lande Sin, mitgebracht habe; ingleichen ein Glaubensbekenntniß des Erzbischofs von Nisibis, das noch zwey Erzbischöfe und Bischöfe unterschrieben hatten. J. n. C. G. 1073 bis 1503.

Auch dieses hat Raynaldi aus der Sammlung von den Briefen Innocentius des Vierten mitgetheilt. (l. c. n. 43. p. 573.) Der gedachte Bischof erklärt sich darinne, daß er Christum vor einen vollkommenen Gott und vollkommenen Menschen halte, dessen menschliche Natur nicht anders, als mit der Gottheit vereinigt, da gewesen sey; er erkenne, daß **die Jungfrau Maria einen vollkommenen Gott und vollkommenen Menschen gebohren habe;** und daß diese Vereinigung beyder Naturen, die mit der Verkündigung des Engels ihren Anfang genommen habe, auch in seinem Tode nicht getrennt worden sey. Wenn wir sagen, setzt er hinzu, **Maria habe Christum gebohren:** so ist dieses so zu verstehen, sie habe Gott den Sohn, eine der drey Personen, die mit Einem Menschen vereinigt war, gebohren. Wenn man sagt: **Maria hat Gott gebohren:** so könnte der Unverständige wohl denken, sie habe entweder die heilige Dreyeinigkeit, oder den Vater, oder den heiligen

Geist

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Geist gebohren, wenn es nicht so erklärt wird: Gott den Sohn, der vereinigt ist. Da nun hier eine Erklärung nöthig ist, und die eben angeführten Worte Christum anzeigen: so bedienen wir uns nur Eines Wortes, wenn wir sagen, Maria habe Christum gebohren; indem dasselbe die Gottheit und die Menschheit in sich begreift." — Es ist beynahe unbegreiflich, wie Raynaldi von diesem Glaubensbekenntnisse sagen könne, der Erzbischof von Nisibis habe darinne die Irrthümer des Nestorius verdammt. Dieser Erzbischof scheint sich bloß den Katholischen zu nähern, indem er zugiebt, daß Maria Gott gebohren habe; aber nicht ohne die Verbindung: Gott und Mensch. Er zeigt vielmehr, wie Nestorius, die übeln Folgerungen, welche aus jener Redensart, schlechtweg gebraucht, gezogen werden könten; und empfiehlt, eben wie derselbe, die Redensart: Maria hat Christum gebohren, weit mehr. Er sowohl, als Ara, beweisen dem Papste, daß sie eben so rechtgläubig sind, als er; und ob sie gleich dieser zur nähern Verbindung mit ihm aufgefordert haben mochte; so ist doch in ihren Aufsätzen gar keine Spur von einer völligen Glaubenseinigkeit mit demselben, geschweige denn von einer Unterwerfung unter seine Oberherrschaft, anzutreffen.

Zu gleicher Zeit sollen sich auch die Jacobiten durch mehr als eine Schrift vollkommen geneigt zur Vereinigung mit der Römischen Kirche bezeigt haben. Raynaldi hat sie ebenfalls seinem Werke einverleibt. (Annal. Ecclesiast. ad a. 1247. n. 36—42. p. 571 sq.) Zuerst meldet ihr Patriarch Ignatius, der sich einen Knecht der Knechte Christi nennt, Innocentius dem Vierten, — illi generi suprem o constitutivo omnium specierum, quod ita vocatur genus,

nus, quod non contingit ipsum vocari speciem, (was Ignatius eigentlich damit gemeint habe; oder was der Uebersetzer aus dem Original gemacht habe, läßt sich nicht wohl bestimmen,) dem Vater der Väter, der den Sitz des Fürsten der Apostel, Petrus, einnimmt, dem Christus die Schlüssel des Himmelreichs gegeben, und ihn zum Grunde der Kirche gesetzt hat, — daß er sein heiliges Schreiben und mit demselben seinen Seegen empfangen habe; was aber seine Aufmunterung zum Kirchenfrieden anbetrifft: so sucht Ignatius erstlich durch sein beygefügtes Glaubensbekenntniß denselben zu befördern. In demselben sagt er unter andern, daß die Jacobiten an den Vater, Sohn und heiligen Geist glaubten, Eine Natur, Einen Willen; aber drey Personen; sie hielten Christum vor vollkommenen Gott und Menschen; aber ohne alle Vermischung, welche der excommunicirte Eutyches gelehrt habe; sie träten allen denen bey, welche den Glauben Petri und der Nicänischen Synode annähmen. Ueberdieß erkennten sie die Römische Kirche vor die Mutter und das Haupt aller Kirchen, in welcher die Körper der Apostel Petri und Pauli begraben lägen. Um aber die kirchliche Einigkeit, welche der Papst verlange, zwischen beyden Kirchen recht zu befestigen, bittet ihn Ignatius, zu bewilligen, daß die Jacobiten nach dem Tode ihres Patriarchen, in einer Versammlung ihrer Erzbischöfe, nach ihren Kirchengesetzen und Gewohnheiten einen Nachfolger desselben wählen; zweytens, daß der lateinische Patriarch in den Morgenländern nebst seinem höhern Clerus über den Patriarchen und die Bischöfe der Jacobiten keine Gerichtsbarkeit ausüben; sondern daß diese, gleich wie jene, bloß von dem Papste Befehle annehmen; drittens, daß jene von den Kirchen und Klöstern der Jacobiten, welche in ihren Ländern liegen, keine Abgaben fordern; endlich

J. n. C. 1073 bis 1303.

lich daß diejenigen von dieser Parthey, welche sich mit
J. n. den Lateinern verbinden, nicht zur Firmelung genöthigt
C. G. werden, indem sie schon in der Taufe hinlänglich ge-
1073 bis weiht worden sind. In einem andern darauf folgen-
1303. den Glaubensbekenntnisse, welches einen andern Jacobitischen Patriarchen Ignatius zum Verfasser haben soll, erklärt sich derselbe über die Lehre von Christo wiederum, daß seine menschliche Natur in ihrem Wesen und in ihren Eigenschaften ohne alle Vermischung geblieben sey; daß die Kirche auf Petrum gebauet, und die Römische, wo sein Leib ruhe, die Mutter aller übrigen und das allgemeine Licht sey; er glaubt unter andern auch von den Sündern, welche zwar ihre Sünden bekannt; aber ihre Buße für dieselben im Leben nicht vollendet haben, daß sie bis zu dieser Vollendung leiden müssen. Das dritte Glaubensbekenntniß, welches einem gewißen Primas der Jacobiten in den Morgenländern zugeschrieben wird, stimmt zwar in der Hauptsache mit den vorhergehenden überein; leugnet aber noch besonders, daß die menschliche Natur in die göttliche; oder diese in jene verwandelt worden sey; und behauptet überdieß, daß der Ausdruck: Maria hat Christum gebohren, nicht hinlänglich sey, die Geburt des Sohnes Gottes zu bezeichnen; sondern daß man sie die Mutter Gottes nennen müsse; weil damit, und auf Bedingungen, die vielleicht nicht einmal alle zugestanden wurden, die Einschränkung auf den Sohn Gottes verbunden sey. — Vorausgesetzt, daß alle diese Aufsätze nicht allein ächt sind; sondern auch in ihren Uebersetzungen keine Verfälschung erlitten haben; — wiewohl beydes einigen Zweifeln ausgesetzt ist; — so haben die Jacobiten, wenigstens in Asien, die Oberherrschaft des Papstes damals einigermaaßen schon anerkannt; daß sie aber nicht völlig zur Römischen Kirche getreten sind, fällt eben

eben so sehr in die Augen; und daß diese Abhängigkeit von kurzer Dauer und geringer Würkung gewesen seyn müsse, beweiset die folgende Geschichte. J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Vollkommener scheinen sich die **Armenier**, wenigstens ein Theil derselben mit ihrem Könige, dem Papste unterworfen zu haben. Aus der oben (S. 361.) im Vorbeygehen berührten Nachricht eines Zeitgenossen, des Bischofs **Otto von Freysingen**, sieht man, daß die Kreuzzüge, welche den morgenländischen Christen überhaupt den mächtigen Einfluß des Papstes auf die abendländischen recht bekannt machten, und daher auch durch ihn mehr Unterstützung gegen Araber und Türken erwarten ließen, die erste Annäherung jener Christen zu dem Römischen Stuhl veranlaßt haben; so wie in der Folge die päpstlichen Bekehrungsversuche unter den Mogolen Gelegenheiten abgaben, daß solche Schritte von beyden Seiten vorgenommen wurden. Um das Jahr 1145. also kamen, nach der Erzählung des Bischofs Otto, Abgeordnete der Armenischen Bischöfe und ihres Metropolitans bey **Eugenius dem Dritten** zu **Viterbo** an, und erboten sich zu einer völligen Unterthänigkeit ihrer Kirche gegen den Papst. Ihre Hauptabsicht aber war, die Römische Kirche sich zur Schiedsrichterinn über ihre Abweichungen vom gottesdienstlichen Cärimoniel der Griechen zu erbitten. Die **Armenier** nemlich bedienten sich zwar im Abendmahl, wie jene, des gesäuerten Brodts; vermischten aber den Wein nicht, wie die Griechen und Lateiner, mit Wasser. Sie setzten auch die Weihnachtsfeyer bis zum Feste der Erscheinung **Christi** dergestalt fort, daß sie aus beyden Festen nur Eines machten; anderer ihrer Besonderheiten gedenkt der Geschichtschreiber nur im Allgemeinen. **Eugenius** ließ die Abgeordneten zu ihrem Unterrichte einer feyerlichen

Messe

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Messe beywohnen, welche er hielt. Einer von ihnen, ein Bischof, versicherte nachmals vor dem ganzen päpstlichen Hofe, daß er während dieser Messe einen herrlichen Sonnenstrahl über dem Kopfe des Papstes glänzen, und in demselben zwey Tauben hinauf und herabsteigen gesehen habe; aber auch dadurch desto mehr zum Gehorsam gegen den Römischen Stuhl entzündet worden sey. Seiner Seits erklärte ihm der Papst, es sey sein Glaube gewesen, der ihm diese Erscheinung von Gott verschafft habe, damit seine Kirche lernen möchte, wie sie die Sacramente ehrerbietig feyern müsse. Der Bischof berichtete ihm noch außerdem, daß es an der Gränze von Armenien Völkerschaften gebe, deren Kinder stinkend auf die Welt kämen, und welche sie daher den Armeniern zum Abwaschen überschickten; sobald sie bey diesen getauft worden wären, verliere sich ihr angebohrner Gestank; wenn sie aber in ihrem Vaterlande zum Heydenthum träten, finde er sich wieder ein; er bat also auch den Papst um sein Gutachten, ob man sie dahin zurückschicken dürfe. Otto von Freysingen, der alles dieses treuherzig nacherzählt, setzt noch hinzu, (l. c. 33. p. 157.) daß eben dieser Bischof auch über die Alpen gereiset sey, um, bey der zunehmenden Gefahr der Morgenländer, nach dem Verluste von Edessa, den Kaiser und den König von Frankreich um Hülfe anzuflehen.

Daß zur Zeit **Innocentius des Dritten**, um das Jahr 1199. die Abhängigkeit der Armenischen Kirche von den Päpsten schon weit sichtbarer geworden; aber auch nicht ohne politische Ursachen, befestigt worden sey, ist in der Geschichte der Päpste (Th. XXVI. S. 323.) gezeigt worden. **Innocentius** ließ den König von Klein-Armenien, **Leo**, durch den Erzbi-

Erzbischof von Mainz krönen. Dagegen erkannte nicht nur der Armenische Katholicus oder Patriarch, die Römische Kirche vor die Mutter aller übrigen, zu deren Befehlen er mit seinem ganzen Clerus stehe; sondern der König selbst versprach ihm auch, daß er alle Armenier zu einer solchen Verbindung zu bringen suchen wolle; er bat ihn zugleich, wie er schrieb, auf seinen Knieen, den Christen in den Morgenländern Hülfe zu schicken. Der Papst bemühte sich auch darum nicht ohne Erfolg, und sandte dem Könige auf sein Verlangen die Fahne des heiligen Petrus, um sich derselben im Kriege wider die Feinde des Kreuzes zu bedienen. (Raynald. ad a. 1199. p. 55–68. p. 40. sq.) Dieser Fürst hatte sogar wegen seiner Ansprüche auf das Fürstenthum Antiochien an den Papst appellirt. Er wiederholte seine Vorstellungen darüber in den Jahren 1202 und 1205; fiel aber endlich gar im Jahr 1211. in den Bann eben desselben Papstes, weil er den Tempelherren einige Güter entrissen hatte. (Raynald. ad a. 1202. n. 39. sq. p. 83. sq. ad a. 1205. n. 33. sq. p. 131. sq. ad a. 1211. n. 25. p. 185.) Als in der Folge der Katholicus der Armenier nicht länger, wie er seit einiger Zeit gewohnt war, dem lateinischen Patriarchen von Antiochien gehorchen wollte: suchte ihn Gregor der Neunte im Jahr 1238. zu seiner Pflicht zurück zu führen; wiewohl auch viele andere Aebte und Cleriker, sowohl Armenier, als Griechen und Georgianer, sich weigerten, jenem Patriarchen unterworfen zu seyn. (Idem ad a. 1238. n. 34. 35. p. 467.) Im folgenden Jahre ertheilte eben dieser Papst dem Könige von Armenien und seiner Gemahlinn die Erlaubniß, daß sie, wenn sie von den Päpsten wegen irgend einer Angelegenheit an einem unsichern oder verdächtigen Ort vorgeladen werden sollten, sich daselbst nicht stellen

J. n. C. G. 1073 bis 1305.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

len dürften; beſtätigte alle kirchliche Gebräuche ihres Landes, die den Vorſchriften der Kirchenväter und den Kirchengeſezen nicht zuwider wären; ihrem Katholicus aber überſandte er das Pallium, nebſt andern Kleidungsſtücken und Schmuck, zum Merkmal ſeiner Apoſtoliſchen Liebe und Gnade. (Idem ad 1239. n. 82. ſq. p. 489. ſq.) Es iſt übrigens bekannt, daß auch dieſe Verbindung mit der Römiſchen Kirche nicht eben lange gedauert habe.

Nur der Uebergang der Maroniten zur Römiſchen Kirche, dieſer Syriſchen Nation am Libanus und Antilibanus, welche ſeit mehrern Jahrhunderten die ſogenannte Ketzerey der Monotheleten angenommen hatte, iſt, nachdem er um das Jahr 1182. angefangen hatte, ſeitdem immer fortgeſetzt worden, und bis auf unſere Zeiten von Beſtand geblieben. Doch die ganze Geſchichte dieſer Nation, als einer beſondern Religionsgeſellſchaft, auch ihre Vereinigung mit der Päpſtlichen Kirche, iſt ſchon im Zuſammenhange mit der Monotheletiſchen, (Th. XX. S. 452 — 456.) deßwegen beſchrieben worden, weil die gelehrten Maroniten der neuern Jahrhunderte, unter welchen die Aßemaniſche Familie die berühmteſte geworden iſt, es, wiewohl vergeblich, verſucht haben, zu beweiſen, daß ihre Vorfahren niemals Ketzer geweſen ſeyn. Dahin gehören Georg. Amira, (Praef. in Grammat. Syriac.) Johannes Hezronita, (Praef. in Pſalterium Syriacum) Gabriel Sionita, (Lib. de moribus Orientalium) Abraham Echellenſis, in verſchiedenen Schriften, und vorzüglich deſſen Nachfolger im Lehramte der Arabiſchen Sprache an der Univerſität (Sapienza) zu Rom, Fauſtus Naironus, (Diſſ. de origine, nomine ac religione Maronitarum Romae, 1679. 8. und in der Enoplia fidei Catho-

Catholicae Romanae hiſtorico-dogmatica, ſeu de Chriſtianis Orientalibus, eorum doctrina et fide, ib. 1694. 8. Renaudot, der alle dieſe Schriftſteller anführt, (Hiſt. Patriarchar. Alexandrinor. Iacobitar. p. 150) und die Schwäche ihrer Gründe erkennt, gedenkt auch ſeiner eigenen Unterſuchung über dieſen Gegenſtand; (Diſſ. de Maronitis,) welche ich aber nie geſehen habe. Daß gleichwohl auch nach ihm der ältere Aßemani für die ſtets unveränderte Rechtgläubigkeit ſeiner Nation etwas beigebracht habe, iſt in der angeführten Stelle dieſer Geſchichte (S. 455.) bemerkt worden. Man kann noch hinzuſetzen, daß die Maroniten, indem ſie zur Römiſchen Kirche übertraten, alle ihre kirchliche Gebräuche, ausgenommen vielleicht den Gebrauch des ungeſäuerten Brodts im Abendmahl, wovon ſich nach Renaudot (l. c. p. 549.) nichts Gewißes ſagen läßt, beibehalten haben. Richard Simon, der die Nachricht des Jeſuiten Dandini vor den Augen hatte, welchen Clemens der Achte in den neuern Zeiten, als ſeinen Nuncius zu den Maroniten abgeſchickt hatte, verſichert es nach demſelben, daß ſie allerdings das Abendmahl mit ungeſäuertem Brodte weihen; den geweihten Kelch auch von den Laien genießen laßen; keine eigentliche letzte Oelung haben, und dergleichen mehr; wiewohl die päpſtlichen Miſſionarien ſie immer mehr zur Uebereinſtimmung mit ihrer Kirchenverfaſſung brächten. (Hiſt. critique des dogmes, des controverſes, des coutûmes et des cérémonies des Chrêtiens Orientaux, par R. Simon, p. 150. ſq. à Trevoux, 1712. 12.) Oft ſind ihnen noch ſeit dem dreyzehnten Jahrhunderte von den Päpſten Ketzereyen vorgeworfen worden; noch im Jahr 1578. haben päpſtliche Geſandten aus ihren Kirchenbüchern anſtößige Sätze, beſonders die veränderten Einſetzungsworte: Dieſes iſt das Sacra-

J. n. C. G. 1073 bis 1208.

ment des Leibes, weggestrichen. Aber das im Jahr
J. n. C. G. 1584. von Gregor XIII. zu Rom gestiftete Collegium der Maroniten, um sie beym Katholischen Glauben zu erhalten, hat sie nach dieser Bestimmung immer rechtgläubiger zu machen gewußt.
1073 bis 1303. (Frid. Spanhem. de Eccles. Graecae et Orientalis a Romana et Papali ad hunc diem perpetua dissensione, p. 520. sq. Opp. Tom. II.)

Allein der berühmteste von allen Versuchen dieser Art, morgenländische Gemeinen mit der abendländischen, oder eigentlich päpstlichen, zu vereinigen, die Bemühungen, welche in diesem Zeitalter für die Verbindung der großen katholischen Griechischen Kirche mit dem Papste, nach so heftigen Streitigkeiten mehrerer Jahrhunderte zwischen beyden, angewandt wurden, mißlangen gleich darauf völlig, nachdem sie, dem äußerlichen Anschein nach, ihr erwünschtes Ziel würklich erreicht hatten. Worüber eigentlich beyde Hauptgemeinen seit den Zeiten des Photius, oder seit der Mitte des neunten Jahrhunderts, so sehr mit einander uneins geworden sind, und sich endlich im eilften von einander gänzlich getrennt haben; davon ist in dem Ersten Buche dieses Zeitraums ausführliche Nachricht ertheilt worden. (Th. XXIV. S. 126—239.) Es hat sich gezeigt, daß es gar nicht der Mühe werth gewesen ist, mit so großer Erbitterung der Gemüther über Dinge zu fechten, die größtentheils nur Kirchengebräuche betrafen; über die nichtswürdige Frage: ob man im Abendmahl gesäuertes oder ungesäuertes Brodt gebrauchen müsse? selbst über den einzigen dogmatischen, auf einem bloßen Mißverständnisse eines Ausdrucks in den Reden Jesu beruhenden Zwist: ob der heilige Geist vom Vater allein, oder auch vom Sohne,

ne, ausgehe? Aber freylich war es für die Päpſte der Mühe werth, ihre kirchliche Oberherrſchaft, welche ſie um dieſe Zeit in den Abendländern glücklich gründeten, bey Gelegenheit dieſer Händel auch über die morgenländiſche Kirche durchzufechten; den Patriarchen von **Conſtantinopel** hingegen und ihrer ganzen Kirche lag eben ſo viel daran, auch über die geringfügigſten Cärimonien und ſpitzfindigen Glaubensfragen keine Befehle von **Rom** anzunehmen. J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Es giengen alſo die Streitſchriften zwiſchen Griechen und Lateinern auch in den erſten Jahren des gegenwärtigen Zeitalters immer ihren alten Weg fort; obgleich in denſelben nach dem, was **Photius, Cerularius, Nicetas Pectoratus**, und beſonders für den Ausgang des heil. Geiſtes vom Vater allein, die Griechiſchen Kirchenväter bis auf den **Damaſcenus**, geſagt hatten; in der Lateiniſchen Kirche aber vom **Alcuin, Aeneas von Paris, Humbert**, und andern mehr, dawider geſchrieben worden war, nichts Neues, wenigſtens von einiger Erheblichkeit oder entſcheidenden Stärke, vorgebracht wurde. Dieſe Schriften belohnen daher auch nicht die Mühe des Auszugs; mehrere der Griechiſchen liegen ſogar noch in Handſchriften verborgen. So hat **Euthymius Zigabenus** in ſeinem oben (S. 332 f.) beſchriebenen polemiſchen Werke, dasjenige, was **Photius** für die Lehre ſeiner Kirche vom Ausgange des heiligen Geiſtes wider die Römiſche geſchrieben hatte, in den dreyzehnten Abſchnitt eingerückt. In einem andern, auch unter den allgemeinen polemiſchen Schriften oben (S. 338.) angezeigten Werke des **Nicetas Choniates**; von dem aber nur die fünf erſten Bücher lateiniſch erſchienen ſind, enthalten das ein und zwanzigſte und zwey und zwanzigſte eine Vertheidigung der erſtgedachten Lehre und des ungeſäuerten

Brodts im Abendmahl. Daß der größte Gelehrte, den die Griechen im Anfange des zwölften Jahrhunderts hatten, Michael Psellus, sich ebenfalls über jene Glaubenslehre wider die Lateiner erklärt habe, gesteht selbst Leo Allatius, der in einem zwar gelehrten, aber leidenschaftlich abgefaßtem Werke, die immerwährende Uebereinstimmung beyder Kirchen zu beweisen versprochen hat. (de Ecclesiae Occidentalis atque Orientalis perpetua consensione, L. II. c. 9. p. 625. Colon. Agripp. 1648. 4.) Eben derselbe nennt eine ziemliche Reihe zum Theil bey den Lateinern selbst angesehener Griechischer Schriftsteller, welche diese Streitigkeiten heftig genug in eigenen, von ihm meistentheils in der Handschrift gelesenen Büchern fortgesetzt haben; wie den Mönch Johannes Furnus, die Metropoliten, Nicolaus von Methone, und Eustratius von Nicäa, den berühmten Theophylaktus, Nicetas, Seidus, und andere mehr. (l. c. c. 10. p. 627. sq.) Wie Allatius demohngeachtet die von ihm gerühmte Uebereinstimmung habe behaupten können, wird daraus begreiflich, weil er alle solche Gegner seiner Kirche unter die ausgearteten und schismatischen Mitglieder der Griechischen rechnet, und dagegen ihren Kaisern und Patriarchen ganz andere Gesinnungen aus der Geschichte zu erzwingen sucht; auch in den spätern Jahrhunderten eine den Päpsten ergebene Parthey unter den Griechen aufstellen konnte. So meint er, (l. c. c. 10. p. 626.) weil der Kaiser Alexius Comnenus häufige Gesandtschaften und Geschenke an das Kloster von Monte Cassino, an die Römische und andere jenseits der Alpen liegende Kirchen abgeschickt habe: so müsse er wohl in Einigkeit mit der Römischen gelebt haben; und weil der Graf Boemund jenen Kaiser als einen Heyden bey dem Papste angegeben habe: so könne er kein Schismatiker im Verhältnisse gegen die Römische Kirche

n. C. 1073 bis 1303.

che gewesen seyn. Spanheim hat ihm in der vorher genannten Schrift seine selbst in Schimpfwörter ausbrechende Heftigkeit beynahe zurückgegeben; wiewohl er die historische Wahrheit mehr auf seiner Seite hat. J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Ohne eine eigentliche Streitschrift wider die Römische Kirche aufzusetzen, schrieb doch ein ansehnlicher Griechischer Geistlicher im zwölften Jahrhunderte, **Nilus Doxopatrius**, eine Zeitlang **Archimandrit** oder Abt an einem unbekannten Orte, vielleicht aber in Sicilien; nachher **Notarius** der Kirche zu **Constantinopel**, Protoproëdrus Syncellorum und Nomophylax, eine historische Nachricht, welche den Verehrern der Päpste desto mehr mißfallen hat, weil sie die hohen Vorrechte, die sie ihrem Oberhaupte beylegten, aus der Geschichte zu widerlegen sucht. Als er noch zu **Palermo** in Sicilien lebte, entwarf er im Jahr 1143. auf Verlangen des dortigen Königs **Roger**, eine **Beschreibung der allgemeinen Kirchenregierungen unter fünf Patriarchen.** (Τάξις τῶν Πατριαρχικῶν Θρόνων.) Aus derselben, da sie noch ungedruckt war, hatte schon **Allatius** in seinem erstgedachten Werke, mehrere Stellen angeführt; (p. 15. 160. 166. 173. sq.) bey manchen derselben jedoch, (wie p. 409. sq. 522. sq.) den Unwillen nicht zurückhalten können, welchen die Behauptungen des Griechen, deren Unrichtigkeit er auch zu zeigen sucht, bey ihm erregten. Die ganze Schrift ist aber zuerst vom **Stephan le Moyne** (in Variis Sacris, T. I. p. 211 267. Lugd. Patav. 1685. 4.) ans Licht gestellt worden. Nilus erzählt also darinne zuerst, daß der Apostel **Petrus** die drey größten Bisthümer gestiftet habe: zu **Antiochien**, wo er an seiner Stelle dem **Evodus** die Aufsicht über die Gemeine übertragen habe; zu **Rom**, wo er anfänglich auch Bischof gewesen sey;

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

nachher aber den Linus zum Bischof ernannt; oder nach anderer Nachrichten, den vom Paulus bereits dazu bestellten gefunden; nach dessen Tode aber Xystum, und nach diesem den Clemens zu Nachfolgern gesetzt; endlich, damit auch die Hauptstadt des dritten Welttheils eines solchen Vorzugs genießen möchte, zu Alexandrien, wo er den Apostel und Evangelisten Marcus eine Gemeine habe gründen lassen, deren Bischof er geworden sey. Zwar habe Christus selbst den Apostel Jacobus zum Bischof von Jerusalem verordnet; dieser aber habe mit Libyen zum Kirchensprengel des Alexandrinischen gehört. Hierauf giebt der Verfasser ein Verzeichniß der Provinzen, welche jedem der drey Hauptbischöfe unterworfen sind; oder wenigstens ehemals waren, und bemerkt, daß keiner in der Diöcesis des andern das geringste Recht in Kirchensachen gehabt habe. Er zeigt, wie der vierte an dem Bischof zu Jerusalem hinzugekommen sey. Die drey erstern, sagt er, haben den besondern Ehrennahmen Papae, oder Väter, erhalten; der Antiochische aber ist vorzüglich Patriarch genannt worden. Es sind auch einige kirchliche Provinzen unabhängig von allen vier geblieben. Weil aber der Leib der Kirche, dessen einziges Haupt Christus ist, vollkommen seyn sollte, und jeder Leib durch fünf Sinnen regiert wird; so hat es der heil. Geist so eingerichtet, daß fünf Patriarchate seyn sollten, und die zweyte ökumenische Synode bewogen, der Kirche zu Constantinopel gleiche Vorrechte mit dem ältern Rom einzuräumen. Dieses bestätigte die vierte ökumenische Synde zu Chalcedon. Durch den 28sten Canon derselben werden diejenigen widerlegt, welche behaupten, Rom habe seinen Vorzug wegen des heil. Petrus erhalten; vielmehr hatte es denselben davon, weil es die regierende Stadt war; seitdem es aber unter

rer das Joch der Barbaren gerathen ist, unter welchem es sich noch befindet, hat es seine Vorrechte und seinen Primat verloren; diese sind an den Constantinopolitanischen gekommen; welcher daher eben so wie der Römische, ein ökumenischer Patriarch heißt, und die drey übrigen Patriarchen richten kann. (p. 242—246.) Hierauf folgt eine Beschreibung des weitläufigen Kirchensprengels von diesem Patriarchen; welche Allatius ebenfalls unter heftigen Vorwürfen gegen den Verfasser mitgetheilt hat. (l. c. p. 409. sq.) Zuletzt meldet dieser, nicht ohne historische Fehler, wie die Fränkischen Könige durch ihr Verständniß mit den Römischen Bischöfen Herren von Rom geworden sind. J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Die Einwendung gegen die Römischen Päpste, daß sie mit dem Verfall des Ansehens von Rom, auch ihr eigenes in der Kirche verloren hätten, wurde von den Griechen dieser Zeit mehrmals wiederholt, und noch mit einem andern begleitet, daß sie auch wegen ihrer Abweichung vom wahren Glauben verdient hätten, diese Herabwürdigung leiden. Allatius, der mitten unter seiner eingebildeten Uebereinstimmung beyder Kirchen, diese Bedenklichkeiten doch nicht verschweigen konnte; aber auch muthig dagegen streitet, (l. c. p. 523. sq.) beruft sich besonders auf eine Stelle des Johannes Cinnamus, dieses Geschichtschreibers in der zweyten Hälfte des zwölften Jahrhunderts, die in der That merkwürdig ist. (Historiar. L. V. p. 99. sq. ed. Venet.) Nachdem er sich darüber beschwert hat, daß die Deutschen Kaiser, obgleich Rom seine Herrschaft gänzlich verloren habe, sich diese Würde dennoch anmaaßten, und sogar behaupteten, das Byzantinische Reich sey von dem Römischen verschieden; setzt er hinzu, Rom habe weder einen Hohenpriester, noch me-

niger einen Fürsten. Denn dieser, sagt er, der sich
J. n. kaiserliche Würde zuschreibt, läuft auf eine schimpfliche
C. G. Weise neben dem reitenden Hohenpriester her, und
1073 giebt seinen Reitknecht ab. Jener aber nennt ihn
bis einen Kaiser, der dem unsrigen gleich geschätzt werden
1303. soll. „Wie und woher, o bester Mann, so frägt Cinnamus den Papst, ist dir diese Erlaubniß ertheilt worden, dich der Römischen Kaiser wie Reitknechte zu bedienen? Da du es aber nirgends woher hast: so lügst du, daß du ein Hoherpriester bist, und er verunstaltet die kaiserliche Würde. Da du den Sitz des Byzantinischen Kaiserthums nicht vor den Sitz des Römischen erkennen willst: woher hast du denn die Würde eines Papstes erlangt? Es ist ja nur Ein Constantinus, der erste unter den christlichen Kaisern, der dieses angeordnet hat. Warum nimmst du also dieses, ich meine den bischöflichen Stuhl und die hohe Würde, so gern an, und verwirfst jenes? Nimm entweder beydes an; oder enthalte dich beydes! Allein, spricht er, mir kömmt es zu, einen Kaiser einzusetzen. Wahrhaftig in sofern, daß du ihm die Hände auflegst, und ihn weihest: denn das sind geistliche Dinge; aber Reiche zu vertheilen, und andere solche Neuerungen vorzunehmen, gebührt dir nicht.“ Auch Michael Anchialus, der vom Jahr 1169 bis 1177. Patriarch von Constantinopel war, hat in seinem nur schriftlich aufgesetzten, und größtentheils noch ungedruckten Gespräche mit dem Kaiser Manuel Commenus über die päpstlichen Vereinigungsvorschläge seiner Zeit, sich auf gleiche und noch heftigere Art erklärt. Es waren mehrere Prälaten von Rom nach Constantinopel gekommen, welche von den Griechen nicht mehr als dieses verlangten, daß sie die Oberherrschaft des Papstes anerkennen, Appellationen an denselben verstatten, und seiner im Kirchengebete

gedenken

gedenken möchten. Der Kaiser ließ deswegen im Jahr 1166. eine Synode zu Constantinopel halten; auf welcher es aber vielmehr von neuem bestätigt wurde, daß die Kirchengemeinschaft zwischen den Griechen und Lateinern aufgehoben bleiben sollte. (Allatius l. c. p. 665. 666.) In jener dadurch veranlaßten Schrift stellte der Patriarch dem Kaiser vor, (ap. Allatium, l. c. p. 526. sq.) daß der Papst nicht allein seine kirchliche Würde verloren habe; sondern auch ein bloßer Laie sey, der von andern geheiligt werden müsse; nicht aber sie heiligen könne; daß derselbe, weit gefehlt, ein Anführer der Rechtgläubigen oder ein Hirte zu seyn, vielmehr ein räudiges Schaaf genannt werden müsse, das einer Heiligung bedürfe; daß er ehemals seinen Primat weder vom Petrus noch Paulus erhalten habe, indem Petrus nicht sowohl Lehrer von Rom, als von der ganzen Welt, gewesen sey; und daß Antiochien vorher den Primat gehabt habe. J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Welche von beyden Kirchen einer völligen Vereinigung mit der andern vom Anfange dieses Zeitalters am günstigsten gewesen sey, scheint zwar nicht ausgemacht werden zu können; allein daß die lateinische, oder vielmehr ihr Oberhaupt, dadurch am meisten gewonnen haben würde, wenn eine solche Vereinigung nach dem von ihm vorgeschlagenen Entwurfe zu Stande gekommen wäre; leidet wohl gar keinen Zweifel. Für die Griechen war es nichts weniger als einladend, daß sie, die älteste der christlichen Gemeinen, sich einem abendländischen Patriarchen in Kirchensachen unterwerfen, und Kirchengebräuche, ja sogar Lehrsätze, die sie aus der ersten Kirche herleiten konnte, ihm zu Gefallen aufgeben sollte. Die Kreuzzüge, welche seit dem Ausgange des eilften Jahrhunders durch das

Grie-

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Griechische Kaiserthum geführt wurden, vermehrten sogar die Abneigung der Griechen gegen eine solche Verbindung. Jene zahlreichen Hauffen, die man Heere der Kreuzfahrer nannte, und vor denen immer große Schwärme von Heuschrecken hergiengen, die bey den Griechen, wie Anna Comnena erzählt, (Alexiad. L. X. p. 285. ed. Paris.) die Vorläufer der Fränkischen Kriegsheere hießen, stifteten nicht allein, selbst Heuschrecken ähnlich, viele Verwüstungen in gedachtem Reiche; sondern verursachten auch Mißhelligkeit und offenbare Feindschaft mit den Griechischen Kaisern; nicht zu gedenken, daß sie auch die Absicht hatten, den päpstlichen Kirchensprengel in Asien, zum Theil auf Kosten der Griechischen Kirche, auszubreiten.

Mitten unter dem ersten Getümmel, welches diese Züge vor den Augen der Griechen erregten, wurde im Jahr 1098. zu Bari, im jetzigen Neapolitanischen, von Urban dem Zweyten eine zahlreiche Kirchenversammlung gehalten, welche sich mit der dogmatischen Streitigkeit beider Kirchen beschäfftigte. Es gab noch Griechen genug unter Normännischer Herrschaft in den dasigen Gegenden, die man vermuthlich auf diesem Wege in die Römische Kirche führen wollte. Eine Anzahl derselben war auf der Synode gegenwärtig, und vertheidigte ihre Lehre vom Ausgange des heil. Geistes. Der Papst, der im Disputiren mit ihnen nicht sonderlich fortkam, forderte deswegen den Erzbischof Anselm von Canterbury, der aus England hatte flüchten müssen, und auf der Synode zugegen war, auf, damit er die Lehre seiner Kirche wieder die Griechen retten möchte. Er that dieses auch, wie sein Verehrer und Gefährte, der Mönch Eadmer, ingleichen der bald darauf lebende Engli-

Englische Geschichtschreiber, **Wilhelm von Malmesbury**, versichern, mit so ausnehmender Geschicklichkeit, daß ihm die Bischöfe von seiner Parthey lauten Beifall zuriefen; die Griechen aber traurig und lächerlich wurden. **Urban**, der ihm ebenfalls hohe Lobsprüche ertheilte, hielt sich nunmehr berechtigt, alle diejenigen zu excommuniciren, die den Ausgang des heil. Geistes vom Sohne nicht glauben wollten. (Eadmeri Historia novorum, L. II. p. 53. post Anselmi Opp. Idem de vita Anselmi, p. 21. Guil. Malmesbur. in Harduini Actis Concill. T. VI. P. II. p. 1755. sq.) **Anselm** hat nachmals dasjenige, was er zu **Bari** über die gedachte Lehre gesagt hatte, schriftlich zusammengefaßt, und mit neuen Beweisen aus der Schrift vermehrt. Die daraus entstandene Abhandlung befindet sich unter seinen Werken; (de processione Spiritus S. contra Graecos Liber, p. 49—61.) enthält aber keine Gründe oder biblische Beweisstellen, die nicht schon in ältern Streitschriften dieses Inhalts gebraucht worden wären. J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Bald nach dieser Synode, in den ersten Zeiten des zwölften Jahrhunderts, schickte **Paschalis der Zweyte** den Erzbischof von **Meiland**, **Petrus Chrysolanus**, der auch wohl unter dem Nahmen **Proculanus**, **Crosolanus**, und andern mehr, wahrscheinlich verstümmelten, vorkömmt, an den Kaiser **Alexius Comnenus**, um, wie **Allatius** behauptet, (l. c. L. II. c. 10. p. 626.) alles mit der Wurzel auszurotten, was etwan noch unter den Griechen Schädliches aus der Schule des **Cerularius** übrig geblieben war, und die übrigen Griechen im wahren Glauben zu erhalten. Mehr historisch und unpartheiisch ausgedrückt, dürfte wohl die Absicht seiner Sendung diese gewesen seyn, die seit dem Patriarchen

Cerus-

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Cerularius zur Reife gekommene Trennung beider Kirchen möglichst zu mildern, und den Griechen Glauben, Regierung und Verfassung der Römischen Kirche beliebt zu machen. Genug, dieser Erzbischof suchte in einer langen Rede vor dem Kaiser die Lehre seiner Kirche vom Ausgange des heil. Geistes zu behaupten, und zeichnete sie nachher schriftlich auf. Baronius hat dieselbe lateinisch mitgetheilt; Annal. Eccleſiaſt. ad a. 1116. n. 8—14. p. 116. ſq. T. XII.) griechisch aber, wie sie allem Ansehen nach gehalten worden ist, steht sie in einer Sammlung des Allatius, worinne er vorzüglich die Schriften der den Päpsten ergebenen Griechen aufbewahrt hat. (Graecia orthodoxa, T. I. p. 379. ſq. Romae, 1652. 4.) Chryſolanus drang in dieser Rede hauptsächlich darauf, daß man die Gleichheit zwischen dem Vater und Sohne aufhebe, wenn man leugne, daß der heilige Geist vom Sohne ausgehe; daß, da ihn der Sohn sende, er auch von diesem ausgehen müsse; daß dadurch der Herrlichkeit des Vaters nichts entzogen werde, wenn dieses auch von dem Sohne geglaubt werde; und wenn gleich in der Schrift nur ausdrücklich gesagt werde, daß der heil. Geist vom Vater ausgehe; so werde doch öfters in derselben der Vater allein genannt, und der Sohn zugleich mit verstanden. Der Kaiser stritt selbst darüber mit diesem Erzbischof, wie Allatius bemerkt; (de Eccl. Occid. et Orient. perpetua conſens. p. 626. ſq.) und die oben genannten Griechen widerlegten in der Folge seine Rede; Baronius aber gesteht, (l. c. n. 15. p. 120.) aufrichtiger als Allatius, „daß die unglückliche Griechische Kirche aus dieser Gesandtschaft des Papstes keinen Vortheil gezogen habe; sondern in ihrem Irrthum geblieben sey.“

Darum

Darum hörten aber weder die Päpste und ihre Theologen auf, jede Gelegenheit zur Aussöhnung mit den Griechen; oder doch zu ihrer Widerlegung zu ergreiffen; noch schienen selbst die Griechischen Kaiser abgeneigt, den Kirchenfrieden zwischen beiden zu befördern. **Lothar der Zweyte**, der bis zum Jahr 1137. über Deutschland regierte, hatte einen für diese Zeiten ziemlich gelehrten Geistlichen, **Anselm**, welcher eine Zeitlang an seinem Hofe Geschäftsträger (Apocrisiarius) in Kirchensachen gewesen; nachher aber Bischof von **Havelberg** im jetzigen Brandenburgischen geworden war, als seinen Gesandten an den Kaiserlichen Hof zu **Constantinopel** geschickt. Hier fielen öfters, wie er selbst erzählt, (Dialogorum L. II. c. 1. p. 172. in Dacher. Spicileg. vett. Scriptt. T. I. ed. rec.) zwischen ihm und den Griechen Gespräche über verschiedene streitige Fragen vor; bis endlich der Kaiser **Johannes Comnenus** nebst seinem Patriarchen eine öffentliche Unterredung veranstaltete, der unter andern auch mehrere Lateiner, vornehmlich drey im Griechischen wohlgeübte Italiäner, beiwohnten. Als er sich nachmals im Jahr 1145. bey dem Papste **Eugenius dem Dritten** aufhielt, meldete ihm dieser, daß ein sehr gelehrter und beredter Griechischer Bischof im Nahmen seines Kaisers zu ihm gekommen sey, der nicht allein vieles vom Lehrbegriffe und Kirchencärimoniel der Griechen angezeigt habe, was mit der Verfaßung der Lateinischen Kirche gar nicht übereinstimmte, sondern dasselbe auch durch Schriftstellen zu bestätigen gesucht habe; hauptsächlich ihre Lehre vom heil. Geiste, und ihren Gebrauch des ungesäuerten Brodtes. **Eugenius** begehrte daher von **Anselmen**, daß er sein ehemals mit den Griechen gehaltenes Gespräch aufzeichnen möchte. Er that dieses, wie er schreibt, (l. c. Prolog. L. I. p. 162.) auch darum, weil es zu

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

seiner

J. n. C. G. 1073 bis 1503.

seiner ewigen Seligkeit nothwendig wäre; doch setzte er noch einiges hinzu, was theils für den Glauben nöthig, theils der Absicht dieser Schrift angemessen war.

Von dieser letztern Art ist das ganze erste Buch dieser Schrift. Weil sich nemlich viele darüber verwunderten, und durch ihre Fragen auch andere ärgerten: warum denn so viele Neuerungen in der Kirche Gottes vorgiengen? wer könne wohl so viele Gattungen von Clerikern zählen? wer müsse sich nicht über so vielerley Mönche verwundern? wer sollte sich nicht an so vielen von einander abweichenden Religionsgestalten ärgern? ja wer sollte nicht die christliche Religion verachten, die so vielen Abwechselungen unterworfen, durch so viele Erfindungen verändert, durch so viele neue Gesetze und Gebräuche erschüttert worden ist, und zwischen so vielen Vorschriften und Sitten, welche sich fast jährlich ändern, hin und her wankt? Was jetzt, sagten sie, von einigen um des Himmelreichs Willen geboten wird, das wird gleich von eben denselben, oder von andern um des Himmelreichs Willen verboten. Was eben als Kirchenräuberisch untersagt worden ist, wird plötzlich als heilig und heilsam erlaubt. Solche müßige Köpfe verwirrten durch dergleichen Fragen die Gemüther der Einfältigen, indem sie sagen, alle Religion sey desto verächtlicher, je veränderlicher sie sey; und sie klagen, daß sie nirgends etwas Gewißes in derselben finden. Um ihrer Verwunderung und ihren Vorwürfen zu begegnen, zeigt Anselm zuerst aus der Stelle: Eine ist meine Taube, und aus andern, daß es nur Eine Kirche gebe, Ein Geschlecht der Gerechten, das vom heil. Geiste belebt und regiert werde; der aber seine vielfachen Gaben unter dasselbe vertheile. Vom Abel an bis auf Christum sey immer Ein Gott durch

manche-

mancherley Opfer verehrt worden; und wenn gleich die meisten alten Väter nicht alle geheimnißvolle Lehren Christi und der Kirche vollständig gekannt hätten; so wären sie doch durch ihren Glauben an den künftigen Erlöser Mitglieder der katholischen Kirche und selig geworden. Es habe zwo berühmte Versetzungen (transpositiones) des Lebens und der Religion gegeben, beide durch Erdbeben angekündigt, welche die beiden Testamente genannt würden; allmählige Leitungen vom Heidenthum zum Judenthum, und von diesem zur Vollkommenheit des Evangelium. Das alte habe zwar Gott den Vater offenbar gelehrt; aber den Sohn nur auf eine dunkle Art; diesen habe das neue Testament geoffenbart; die Gottheit des heiligen Geistes hingegen nur angedeutet. Denn es sey nicht schicklich gewesen, daß der Sohn zu einer Zeit offenbar gelehrt würde, da die Gottheit des Vaters noch nicht allgemein anerkannt war; und eben dieses müsse man vom heil. Geiste in Rücksicht auf die Gottheit des Sohns sagen, indem es schwer gewesen sey, von Gegenständen der Verehrung, die durch eine lange Gewohnheit befestigt waren, zu neuen überzugehen; nach der Himmelfahrt Christi hingegen die neue Kirche durch die Gnade und Wunder des heil. Geistes erst gegründet worden sey. Diese habe seitdem immer fortgedauert; obgleich ein siebenfacher Zustand derselben in der Offenbarung Johannis durch die sieben Siegel verkündigt worden sey. Das erste, oder das erscheinende weiße Pferd, bedeutet nach der Meinung des Verfassers, ihren glänzenden und schönsten Zustand; das rothe Pferd im zweiten die Zeiten, da das Blut der Märtyrer vergossen wurde; aber auch Friede für die Kirche und große Ausbreitung derselben erfolgte; im dritten, welchen das schwarze Pferd anzeigt,

J. n. C. G. 1078 bis 1393.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

wurde sie durch Ketzereyen äußerst beunruhigt; doch gaben auch Kirchenversammlungen dem wahren Glauben eine unerschütterliche Stärke auf immer; das blasse Pferd in ihrem vierten Zustande, ist ein Bild der falschen Brüder und Heuchler, von welchen sie geplagt wurde; denen sich aber die Wiederhersteller der Religion, Augustinus, Benedikt, und andere Stifter von geistlichen Gesellschaften, widersetzt haben; im fünften, worinne Anselm zu leben glaubte, ruhten die Seelen der Heiligen, und verlangen nach Bestrafung der Feinde der Kirche; im sechsten wird sie die gefährlichste aller Verfolgungen durch den Antichrist leiden, und im siebenten wird sie von allen Bedrückungen ausruhen, bis im achten ihre ewige Seeligkeit anfangen wird. So meynt dieser Bischof alles Aergerniß weggeräumt zu haben, welches man an dem so oft veränderten Zustande der Kirche nehmen konnte, als welcher bloß von der Schwäche des menschlichen Geschlechts herrühre.

Es blieb jedoch, wie er im Anfange des zweyten Buchs gesteht, noch dieser starke Anstoß übrig, daß die Griechen sogar im Glauben, in der Lehre vom heil. Geiste, von den Lateinern abwichen: sie, eine so weise und gelehrte Nation, welche viele tausend Heilige hervorgebracht hat; aus welcher auch viele zu Römischen Bischöfen, mithin zu Oberhäuptern derjenigen Kirche gewählet worden sind, die unmöglich jemals von einem Winde der Ketzerey hat angeblasen werden können. Allerdings, sagt er, ein sehr schweres Aergerniß, das öfters zu bedenklichen Fragen Gelegenheit gab. Anselm getraute sich nicht, sie vollkommen aufzulösen; doch hoffte er, daß die Beschreibung seines Gesprächs mit dem Erzbischof von Nicomedia, Nicheres, (vermuthlich Nicetas,) den er als den vorzüg-

vorzüglichsten aller Griechischen Theologen ungemein rühmt, etwas zur Erläuterung und Beurtheilung derselben beitragen könne. Schön ist der Eingang seines Gesprächs: er sey nicht gekommen zu streiten, sondern die Wahrheit gemeinschaftlich mit den Griechischen Lehrern zu untersuchen; wenn sie mit einander, gleich den beiden Jüngern, die nach Emaus giengen, sich über dieselbe unterreden wollten: so werde sie ihnen, wie jenen Christus, erscheinen. Nicetas setzte gleich anfänglich der Lehre der Lateiner vom Ausgange des heil. Geistes den Einwurf entgegen, daß, wenn dieser auch vom Sohne hergeleitet würde, daraus eine πολυαρχία, oder mehrere Grundwesen entstehen müßten. Anselm leugnete es, daß dieses daraus folge, denn Vater und Sohn seyen nur Ein Grundwesen; und wenn gleich sowohl der Vater als der Sohn und der heil. Geist in Ansehung der Geschöpfe die Grundwesen hießen: so seyen doch in dieser Betrachtung eben so wenig drey Grundwesen, als drey Schöpfer. Die drey Personen könnten gar wohl comprincipiales; aber keinesweges drey comprincipia oder σύναρχα genannt werden. So könnte man aber, wandte der Erzbischof ferner ein, auch sagen, der heil. Geist gehe von sich selbst aus, weil er mit Vater und Sohne Ein Wesen der Gottheit ist. Eben so wenig, antwortet Anselm, als man sagen kann, der Vater habe sich selbst gezeugt; oder der Sohn sey von sich gezeugt worden. Worinne besteht denn aber, fragte der Erzbischof weiter, der Ausgang des heil. Geistes? ist er nach der gemeinschaftlichen Substanz; oder nach der verschiedenen und eigenen Person zu verstehen? Sage du mir, erwiederte Anselm, wie es mit dem Ungezeugten des Vaters und mit der Zeugung des Sohns beschaffen sey; so will ich dir auch den Ausgang des heil. Geistes erklären; und wir wer-

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

den beide als Unsinnige handeln, indem wir göttliche Geheimnisse durchforschen, und den Grund von Lehren angeben wollen, welche, da sie alle menschliche und englische Begriffe übersteigen, bloß geglaubt werden müssen. Dazu setzte Anselm noch bey der schriftlichen Erweiterung seiner Unterredung, andere Erörterungen, zum Beispiel: warum der heil. Geist allein heilig genannt werde; nicht auch der Vater und Sohn? daß in keinem dieser drey Nahmen eine geringere Würde liege; und daß das Ausgehen des heil. Geistes nur sein Verhältniß anzeige. Als ihm Nicetas die Frage vorlegte: ob er zugebe, daß der Vater der Herauslasser (προβολεὺς, emissor) des heil. Geistes sey? nahm er das letztere Wort zwar an; aber nicht das Griechische, weil er kein Grieche, und die Bedeutung desselben ungewiß sey; leugnete jedoch die Folgerung des Nicetas, daß, wenn Vater und Sohn emissor hießen, (welches er nicht einmal schlechtweg billigte,) dadurch zwey göttliche Grundwesen entstünden. Er wollte, daß man von dem heil. Geiste sagte, er sey die Einigkeit (συμπνοια) zwischen Vater und Sohne. Gegen seine übereilte Beschuldigung, es gehöre zur Sünde wider den heiligen Geist, wenn man den Ausgang desselben vom Sohne leugnete, vertheidigte sich der Erzbischof sehr wohl und glimpflich genug. Auch war er mit Anselms Einfällen, daß es ein Zeichen dieses Ausgangs gewesen sey, als Christus zu den Aposteln sagte: Nehmet hin den heil. Geist! und daß die ihm einst entgangene Kraft eben dieses anzeige, nicht zufrieden. Schwach war Anselms Antwort auf den Einwurf des Nicetas, Christus gedenke doch nur des Ausgangs vom Vater: er sage doch auch, seine Lehre sey nicht sein; sondern dessen, der ihn gesandt habe; und begreife darunter auch den Ausgang des h. Geistes von ihm;

ihm; ingleichen, er habe doch auch nicht gesagt, daß der heil. Geist nicht vom Sohne ausgehe. Unter andern solchen Wendungen, vermeinten Beweisen und Nebenfragen, zum Beispiel, über den Zusatz der Lateiner zum Nicänischen Symbolum in dieser Lehre, den Anselm vor schriftmäßig erklärt, nähern sie sich endlich einander, indem Nicetas gesteht, (p. 188) die Griechen wären nicht sowohl dem Sinne des Ausgangs vom Sohne abgeneigt; (denn dieser sey richtig;) als vielmehr dem Worte selbst; jene hätten viele ihrer Lehrer ausgedrückt, das Wort aber, das in der Schrift nicht vorkomme, auch nicht gebraucht. Anselm führt dagegen Stellen des Athanasius und anderer Griechen an, in denen sie sich auch der Redensart selbst: vom Sohne ausgehen, bedient haben; und da Nicetas dabey erinnert, sie hätten dieses nicht so eigentlich, wie vom Vater, verstanden: räumt sogar Anselm selbst ein, (p. 189. sq.) und bestätigt es mit Stellen des Hieronymus und Augustinus, daß man allerdings lehren müsse, der heil. Geist gehe eigentlich und vorzüglich (principaliter) vom Vater aus; und der Sohn, da er nicht von sich selbst, sondern vom Vater sey, habe auch denselben, ob er gleich von ihm ausgehe, nicht eigentlich von sich; sondern vom Vater; es sey daher auch nur Ein Ausgang, welcher zugleich vom Vater und Sohne vorgeht. Nicetas schließt also daraus, daß beide Theile in dieser Lehre eben nicht von einander abwichen; und da er Anselmen fragt, was er von der Redensart einiger Weisen unter den Griechen halte: der heil. Geist gehe vom Vater durch den Sohn aus, verwirft sie derselbe als höchst ungereimt. Ob nun gleich Nicetas erklärt, daß er sich in dieser Unterredung nicht vor überwunden erkenne; so fordert ihn doch Anselm auf, mit ihm den Ausgang des

J. n. C. G. 1073 bis 1103.

heil. Geistes vom Sohne zu bekennen; erhält aber die Antwort, wenn eine ökumenische Kirchenversammlung, von dem Papste mit Einwilligung seines Kaisers zusammenberufen, diese bisher in der Griechischen Kirche nicht öffentlich vorgetragene Lehre festsetzen sollte: so wollte er mit allen Griechischen Theologen dieselbe gern annehmen.

J. n. C. G. 1073 bis 1503.

Wahr ist es, daß der Griechische Erzbischof in diesem Gespräche weit nachgebender vorgestellt wird, als man erwarten kann; daß auch Anselmen stets eine gewiße Ueberlegenheit, selbst heftige und beleidigende Ausdrücke, beigelegt werden. Unterdessen merkt man wohl, daß vieles, was damals nicht gesprochen worden ist, dem Papste und seiner Kirche zu Gefallen nachher eingerückt worden seyn mag. Immer bleibt es eine von den merkwürdigern Schriften in dieser Streitigkeit. Sie zeigt, wie sich Griechen und Lateiner darüber mit einander vergleichen konnten; aber freylich dachten auch diese beiden Theologen so wenig als alle vorhergehenden daran, daß erst die Hauptfrage exegetisch untersucht werden müsse: **ob denn auch das Ausgehen des heil. Geistes ein Mittheilen und Empfangen des göttlichen Wesens bedeute?** Vorausgesetzt wurde es von allen; aber keiner von ihnen hat es jemals bewiesen. Sollte vielleicht jene Redensart nicht mehr sagen, als das Senden vom Vater und Sohne: so würde dieses ein elendes Wortgezänke gewesen seyn; das aber andere genug seines gleichen gehabt hätte, bey denen jede Parthey ihre Begriffe in die Bibel hineintrug.

Anselm theilt im dritten Buche noch eine andere Unterredung mit, welche er einige Tage nach der ersteren in der Sophienkirche zu Constantinopel eben-

ebenfalls mit dem Erzbischof Nicetas gehalten habe. Weil er sich wegen der Gegenwart vieler der angesehensten Männer etwas schüchtern bezeigte: munterte ihn Nicetas auf, seine Meinung frey zu sagen. Er bemerkte also zuerst, daß die allgemeine Kirche auf drey Grundfesten beruhe: auf dem Ansehen der heiligen Schrift; auf der allgemein fortgepflanzten Lehre, (traditio vniuersalis;) endlich auf ihrer eigenen und besondern Einrichtung, (institutio,) welche sich nach der Verschiedenheit der Gegenden und willkührlichem Gutbefinden, bey einzelen Gemeinen geändert habe. Darauf wunderte er sich, daß die morgenländische Kirche sich von der abendländischen im Abendmahl so sehr entfernt, und die Einsetzung Christi selbst mit ungesäuertem Brodte verlaßen habe; sie habe sich, setzte er hinzu, vom Gehorsam gegen die heilige Römische Kirche, die Mutter aller Gemeinen, abgesondert, und lieber etwas Neues und Sonderbares annehmen, als die allgemeine Gewohnheit beobachten wollen; so daß ihre Priester lieber das Abendmahl gar nicht verwalteten, als daß sie ungesäuertes Brodt dazu gebrauchen sollten. Dawider erinnerte Nicetas, daß die ältesten Lehrer seiner Kirche, sowohl aus Gründen, als auf ansehnliche Zeugniße, das gesäuerte Brodt beibehalten haben, und aus Ehrerbietung gegen sie müsse man auch dabey bleiben; die Römische Kirche aber habe stets äußerst willkührlich und veränderlich im Billigen und Verwerfen, Befehlen und Verbieten kirchlicher Gebräuche gehandelt. Allein Anselm empfohl den Griechen vielmehr, irrige Gewohnheiten eben so mit beßern zu vertauschen, wie der große Cyprianus an statt seines einmaligen Eintauchens bey der Taufe, das dreymalige zur Nachahmung der Römischen Kirche gewählt habe. Er, als ein besonderer Sohn und Knecht dieser Kirche, erzählte hierauf

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

J. n. C. G. 1073 bis 1203.

den Griechen, welche hohe Vorzüge dieſelben von den erſten Zeiten an beſeſſen habe; daß ſich ihr bloß die Alexandriniſche und Antiochenniſche hierinne etwas genähert hätten, daß aber die Conſtantinopolitaniſche faſt immer durch die ärgſten Ketzereyen befleckt worden ſey, und daß daher alle Kirchen verbunden wären, der ſtets rein gebliebenen Römiſchen in allen kirchlichen Einrichtungen zu folgen. Nicetas gab zwar zu, daß die Römiſche Kirche allemal den erſten Rang in der Kirche gehabt, und daß man an dieſelbe in ſtreitigen Kirchenſachen aus allen übrigen appellirt habe; aber nicht, daß ihr Biſchof der Fürſt der Prieſter oder Hoheprieſter genannt worden ſey. Vielmehr fuhr er fort, habe man von alten Zeiten her, damit zu Rom, Alexandrien und Antiochien durchaus einerley Glauben gelehrt werden möchte, beſtändig aus jeder derſelben zwey gelehrte Männer in eine jede der übrigen abgeſchickt, die darauf Acht geben mußten. So ſey es auch mit der Kirche zu Conſtantinopel gehalten worden, nachdem dieſe durch die Verlegung des Kaiſerlichen Sitzes in ihre Hauptſtadt, und durch Schlüße ökumeniſcher Synoden, den nächſten Rang nach der Römiſchen erlangt hatte. Dieſe habe ſich endlich ſelbſt dadurch von der morgenländiſchen abgeſondert, daß ſie ſich eine unrechtmäßige Monarchie über alle abendländiſche Gemeinen angemaaßt habe, und daher könne man auch ihre Concilienſchlüße nicht befolgen. „Denn wenn der Römiſche Papſt, ſagt Nicetas, (p. 196.) auf dem erhabenen Throne ſeiner Herrlichkeit ſitzend, auf uns losdonnern, und ſeine Befehle gleichſam von der Höhe herabwerfen; wenn er nicht mit uns berathſchlagend, ſondern nach eigener Willkühr, nach ſeinem Gefallen, über uns und unſere Kirchen urtheilen, ja befehlen wollte: wie könnte denn dieſes eine Brüderſchaft, oder

„oder eine väterliche Verbindung seyn? wer könnte J. n. C. G. 1073 bis 1303.
„dieses jemals geduldig ertragen? Wir könnten alsdann wahre Knechte, nicht Söhne der Kirche genannt werden und seyn. Wenn dieses so seyn müßte, und ein so schweres Joch unsern Nacken zu tragen bevorstünde: so bliebe nichts übrig, als daß die „Römische Kirche allein so viele Freyheit, als sie wollte, genösse; allen andern Gemeinen Gesetze gäbe, „selbst aber ohne Gesetz wäre, und nur nicht mehr eine gütige Mutter von Söhnen, sondern eine harte „und gebieterische Beherrscherinn von Knechten schiene und wäre. Wozu nützt uns denn alsdann die „Kenntniß der Schrift? wozu die Gelehrsamkeit? „wozu der Unterricht der Lehrer? was würden uns „die trefflichsten Köpfe der weisen Griechen dienen? „Das einzige Ansehen des Römischen Papstes, welches, wie du sagst, über alle geht, macht alles dieses „überflüssig. Er mag der einzige Bischof, der einzige Lehrer seyn; allein über alles ihm allein Anvertrauete Gotte allein als der einzige gute Hirte Rechenschaft geben!“ Vergebens berief sich **Anselm** dagegen auf alle die Tugenden und rühmlichen Eigenschaften, welche die Römische Kirche bey Untersuchung kirchlicher Angelegenheiten so sehr bewiesen habe, daß man eilen sollte, sich ihr zu unterwerfen; ingleichen, daß **Leo der Erste** den neuen Rang des Bischofs von **Constantinopel** schlechterdings verworfen habe. **Niceras** fragte ihn darauf, ob denn nicht auch die übrigen Apostel, eben so wie **Petrus**, mit dem heil. Geiste die Macht, Sünden zu vergeben und zu behalten, empfangen hätten? Das gestand zwar **Anselm**; behauptete aber dennoch, daß **Petrus** zum Fürsten der Apostel von **Christo** gesetzt, und von den Aposteln davor erkannt worden sey; daß er immer an Tugenden und Wundern einen Vorzug vor denselben gehabt

habe; und daß daher, weil der Papſt an Statt Petri die Stelle Chriſti vertrete, auch die übrigen Biſchöfe die Stelle der andern Apoſtel unter Chriſto, an Statt Chriſti unter Petro, und an Statt deſſelben unter dem Papſte, deſſen Stellvertreter, einnehmen.

Abermals beträgt ſich auch hier Nicetas wider alle Wahrſcheinlichkeit ſo geſchmeidig und gefällig, daß er auf dieſe Behauptung, die ihn zum untergeordneten Biſchof des Papſtes machte, nichts antwortete, als daß dieſes wohl möglich ſey. Uebrigens begnügt er ſich nur zu zeigen, daß, wenn gleich ſo viele Ketzereyen zu Conſtantinopel und überhaupt in den Morgenländern ihren Urſprung genommen hätten; ſie doch eben daſelbſt auch unterdrückt worden wären. Auch vermuthet er, zu Rom möchten wohl deßwegen keine Ketzereyen entſtanden ſeyn, weil es daſelbſt keine weiſe und ſpitzfindige Köpfe, keine Schriftforſcher gegeben habe. Hingegen dringt Anſelm von neuem darauf, daß, ſo wie Chriſtus das einzige Haupt der Kirche ſey, ſo könne es auch nur ein ſichtbares Oberhaupt derſelben an ſeiner Stelle geben; das müſſe jeder, der geſunden Verſtandes ſey, einſehen; und die Ketzereyen wären vielmehr immer durch das Anſehen und Urtheil der Päpſte ausgerottet worden. Aber doch, wendet Nicetas dawider ein, würden weder der Papſt noch ſeine Abgeordneten einiges Anſehen auf einer morgenländiſchen Kirchenverſammlung erlangt haben, wenn nicht die dortigen Biſchöfe ihre Einwilligung und Hülfe dazu ertheilt hätten. Auf die Frage dieſes Erzbiſchofs: wenn das Anſehen der Römiſchen Kirche ſo groß ſey, welcher Papſt denn das ungeſäuerte Brodt im Abendmahl vorgeſchrieben habe, weiß Anſelm keinen anzugeben. Nicetas nennt ihm alſo den Melchiades und Siricius, welche beyde das Abendmahl

von

von gesäuertem Brodte zu weihen befohlen hätten; wie denn überhaupt, setzt er hinzu, die Römische Kirche hierinne in den ältesten Zeiten mit der Griechischen völlig übereingestimmt hat. Beyde haben sich ohne Unterschied des gesäuerten und ungesäuerten Brodts, so wie es ihnen gebracht wurde, bedient; zumal, da so viele Griechen zu **Rom** wohnten, und mehrere von ihnen Bischöfe daselbst geworden sind, mithin zwischen beyden gewiß Kirchengemeinschaft beobachtet worden seyn muß. Die Apostel selbst mögen mit beyderley Gebrauche abgewechselt haben; und so auch alle ältesten Gemeinen, bis die Römische aus eigenem Ansehen das gesäuerte Brodt gänzlich weggelegt hat; so wie es die Griechische nach und nach auch mit dem ungesäuerten that. Darum blieben aber beyde dennoch in liebreicher Einigkeit mit einander. Die neuere Verwegenheit einiger stolzen Lateiner hat sich erst seit dreyhundert Jahren erhoben, da sie unser gesäuertes Brodt des Abendmahls unwürdig erklärt, uns Ketzer genannt, und die Kirchengemeinschaft mit uns aufgehoben haben. Zur Wiedervergeltung sind wir ihnen eben so begegnet; fehlen wir darinne: so sind wir dazu gereizt worden; wir sind aber bereit, wenn sie ihr stolzes Betragen vermeiden wollen, ihnen wieder alle brüderliche Liebe zu erweisen, ohne uns um einen Unterschied in Gebräuchen zu bekümmern. Sie sollten doch den Griechen mehr Achtung bezeigen, da sie so viele kirchliche Nahmen, wie **Patriarch, Metropolites, Diakonus, Exorcista, Canonicus, Epiphania**, und andere mehr, von ihnen angenommen haben. **Anselm** leugnet es nicht ganz, daß die gedachten zwey Römischen Bischöfe das gesäuerte Brodt im Abendmahl eingeführt hätten; glaubt aber doch, was weit mehrere unter ihren Nachfolgern verordnet hätten, müsse vorgezogen werden; ja es ist ihm wahrscheinli-

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

cher,

cher, daß jene zwey Bischöfe nicht gesäuerten Hostien;
J. n. C. G. 1078 bis 1303. sondern das eingesegnete Brodt, das an jedem Sonntage in den Gemeinen vertheilt wurde, (εὐλογίαι,) gemeint habe. Uebrigens wiederholt er es, daß in ältern Zeiten Constantinopel und die ganze morgenländische Kirche der Römischen Kirche unterworfen gewesen, und stets seyn müsse, und zeigt, wie es zugegangen sey, daß diese so viele Griechische Nahmen angenommen habe, ohne doch bloß diese zu gebrauchen. Weil aber Nicetas einen Grund wissen will, warum sie erst in spätern Zeiten das ungesäuerte Brodt eingeführt habe: nennt er ihm diese, daß nicht allein Christus im Abendmahl dergleichen Brodt geweiht habe; sondern auch solches im Alten Testamente immer zum Opfer gebraucht worden sey. Zugegeben, daß dieses wahr sey, antwortet Nicetas; so wird doch in der Evangelischen Geschichte bloß gesagt, Christus habe das Brodt gesegnet; und dieses Wort zeigt gewöhnlich gesäuertes an; auch kommen unter den Erstlingen, welche nach 3. Buch Mos. C. XXIII. v. 17. Gott dargebracht werden sollen, gesäuerte Brodte. Beyde Erklärungen verwirft Anselm; hält auch seinem Gegner vor, daß der Sauerteig niemals in der Schrift in gutem Verstande genommen werde, und sich nicht so bequem behandeln lasse, als das Ungesäuerte. Sehr bescheiden und billig ist das letzte, was Nicetas über diese Streitfrage sagt. Er glaubt nicht, daß ein so alter Gebrauch seiner Kirche sich leicht verändern könne; zweifelt aber gar nicht, daß alle verständige Griechen in folgender Gesinnung mit ihm übereinkommen. Wenn er sich an einem Orte befände, wo kein gesäuertes Brodt; wohl aber ungesäuertes zu bekommen wäre, und er sollte das Abendmahl halten: so wollte er sich vor demselben nicht scheuen; sondern es zuversichtlich weihen, auch den Griechen,

dafern

dafern einige gegenwärtig wären, und eben eine Zeit der Abendmahlsfeyer einsiele, reichen. Weil es aber mehr kleinmüthige, als im Glauben geübte Christen gebe, und jene leicht ein Aergerniß nehmen: so sollte man auf einer allgemeinen Kirchenversammlung entweder die eine oder die andere Gewohnheit festsetzen; oder lieber beyde vor gleichbedeutend erklären. Denn es sey eine größere Sünde, wenn die Christen sich wegen eines solchen Unterschiedes mißhandelten, als wenn sie das Abendmahl auf eine so verschiedene Art begiengen. Nicetas hofft, daß auf seine ehrerbietige Erinnerung der Papst selbst diesen Saamen der Uneinigkeit aufheben werde. J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Nunmehr verlangte **Anselm** von dem Erzbischof zu wissen, **warum die Griechen im Abendmahl bloßen Wein ohne Wasser weihten**, und erst, nachdem jener geweiht worden, Wasser hinzugössen. Weil der Erlöser bey seiner Stiftung auch nicht beydes geweiht hat, ist die Antwort desselben. Der Bischof weiß die Gewohnheit seiner Kirche nicht anders zu vertheidigen, als damit, daß die Juden in Palästina damals immer Wein mit Wasser vermischt getrunken haben; daß die Evangelisten es wenigstens nicht leugneten, er habe dieses ebenfalls gethan; und daß, weil aus seiner Seite am Kreuze Blut und Wasser geflossen sey, jene Vermischung mit Rechte auch im Abendmahl beybehalten werde; indem das Wasser das Volk bedeute, welches in der Gemeinschaft mit dem Blute Christi erlöset und seelig werde; als ein kirchlicher Körper mit seinem Haupte vereinigt sey, geheiligt und dargebracht werde. Nicetas hingegen giebt dem Gebrauche der Griechen eine andere Deutung, und hält es vor unanständig, das Heiligende und zu Heiligende zu einerley Würde der Weihung zu erheben.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

ben. Darüber wird noch viel von beyden Seiten geſprochen; Anſelmen fällt es ſogar ein, den Griechen vorzuwerfen, daß ſie ſolchergeſtalt das Haupt und die Glieder von einander trennten; es ſoll auch gar nicht unbegreiflich ſeyn, daß Wein und Waſſer, zugleich geweiht, in Blut verwandelt werden, weil ja täglich allerhand Feuchtigkeiten, welche wir genießen, zu Blute würden; — ohngefähr eben die Vergleichung, mit welcher in unſern Zeiten ein berühmter proteſtantiſcher Gelehrter der Transſubſtantiation überhaupt einen kleinen Dienſt leiſten zu wollen ſchien. Auch hier zeigt ſich Niceras als den verſtändigern von beyden; er lobt ſeinen Gegner, räumt ihm ſeine myſtiſchen Deuteleyen ein; wünſcht aber doch, daß der unerhebliche Streit auf einer ökumeniſchen Synode beygelegt werden möchte. Zuletzt äußert Anſelm noch die Bedenklichkeit, ob die Griechen nicht gar die Taufe in einer Perſon wiederholten, weil ſie doch Frauen aus der lateiniſchen Kirche, welche einen von ihnen heyrathete, erſt am ganzen Leibe mit geheiligtem Oele abwüſchen, um ſie dadurch in ihre Kirchengemeinſchaft aufzunehmen. Allein Niceras verſichert ihm, dieſes geſchehe nur darum, weil man nicht wiſſen könne, ob eine ſolche Perſon bereits die heilige Salbung empfangen habe. So ſchieden endlich beyde, unter vereinigten Wünſchen um eine allgemeine Kirchenverſammlung, in Verträglichkeit von einander.

Nach dieſem Auszuge aus einer Streitunterredung, die nicht unter die gemeinen gehört, können die Nachrichten von andern Streitſchriften, die zwiſchen beyden Kirchen gewechſelt worden ſind, deſto kürzer ſeyn. So hat Hugo Etherianus, auch Aetherianus, oder Heterianus genannt, ein Tuſcier, das heißt, aus dem heutigen Florentiniſchen gebürtig; der ſich

aber

aber am Hofe des Griechiſchen Kaiſers Manuel Comnenus befand, im Jahr 1177. an den Papſt Alexander den Dritten und an andere, ein Werk von drey Büchern (de Haereſibus, quas Graeci in Latinos devolvunt, ſive, quod Spiritus S. ex utroque, Patre ſcilicet et Filio, procedat, contra Graecos,) geſandt. Es iſt zu Baſel im Jahr 1543. 8. gedruckt, auch in die Bibliotheken der Kirchenväter, (zum Beyſpiel, in die Lyoner T. XXII. p. 1198. ſq.) eingerückt worden. Leo Allatius, der einige lange Stellen von dieſem Werke auch in einer Griechiſchen Ueberſetzung geleſen hatte, ſchloß daraus, (de Eccl. Occid. atque Orient. perpetua conſenſione, p. 654.) es müſſe auch den Griechen nicht unangenehm geweſen ſeyn. Es iſt aber weit glaublicher, daß er es ſelbſt zu ihrem Gebrauche in dieſe Sprache übergetragen habe. In einer Abhandlung, welche unter der Aufſchrift: Tractatus contra errores Graecorum, in der Sammlung des Caniſius (Lect. Antiq. T. IV. p. 33—80. ed. Baſnag.) ſteht, iſt zwar der erſte Theil von den Dominicanern zu Conſtantinopel im Jahr 1252. zuſammengetragen worden, und enthält eine Beſtreitung der Lehrſätze der Griechen von dem heil. Geiſte, von den Seelen der Verſtorbenen, (wo beſonders das Fegfeuer gegen ſie erwieſen werden ſoll,) vom geſäuerten und ungeſäuerten Brodte im Abendmahl, und von dem Gehorſam gegen die Römiſche Kirche: oft wiederholte und immer gleich ſchwache Gründe. Aber im zweyten Theil dieſer Schrift (p. 62. ſq.) findet man Auszüge aus dem erſtgenannten Werke des Hugo, welche den mittelmäßigen Gehalt deſſelben, genugſam verrathen. Es ſind gehäufte Vorwürfe gegen die Griechen wegen ihrer Kirchengebräuche, Irrthümer und ſchlechten Sitten; wo alles zuſammengeraffi iſt, was dem Verfaſſer in den Wurf kam, mithin

J. n. C. G. 1073 bis 1303

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

hin das Geringfügigste und Unwahrscheinlichste eben sowohl als wichtigere und ausgemachte Dinge oft mit schmähsüchtiger Heftigkeit ausgedrückt; zum Beyspiel: daß die Griechen ihre Mutter, die Römische Kirche, entehren; daß sie durch ihre Lehre vom heil. Geiste, die göttliche Substanz mit dem Arius theilen, und den Sohn unter den Vater herabsetzen; daß sie ihre Priester und Cleriker aus geringen Ursachen schlagen; daß sie ohne alle Schaam an einigen Freytagen Fleisch essen; daß ihre Mönche außer dem Kloster schlafen, und gleich dem Vieh, stündlich auf den Straßen essen! daß sie sehr leicht Ehescheidungen treffen; daß ihre Priester nach Jüdischer Art den Bart wachsen lassen, der daher beym Abendmahle vom Blute des Herrn triefe; daß sie alle Lateiner, welche zu ihnen treten, insgeheim oder öffentlich taufen; und dergleichen mehr. Das Uebrige dieser Auszüge besteht aus einer Nachricht von den sieben ökumenischen Synoden, und einigen andern merkwürdigen Versammlungen dieser Art, nebst einer Beantwortung der Beschuldigungen, welche die Griechen aus den Schlüssen derselben den Lateinern zu machen pflegten. Daß Hugo hinwiederum auch von den Griechen bestritten worden sey, hat Allatius angemerkt. (l. c. p. 703. 705.)

Selten wurden überhaupt diese Streitigkeiten mit dem Glimpfe und mit dem gemeinschaftlichen Bestreben nach Wahrheit geführt, den man in der Unterredung des Anselms und Nicetas erblickt hat. Daher wurzelte nach und nach ein gewisser Groll, der nicht weit von würklicher Feindschaft entfernt war, in den Gemüthern auf beyden Seiten ein; ältere Auftritte zwischen Rom und Constantinopel, sowohl dem politischen als kirchlichen, hatten auch nicht wenig dazu beygetragen; und neuere Vorfälle, wie sie sich besonders

ders während der Kreuzzüge ereigneten, befestigten ihn. Von diesem Hasse der Griechen gegen die lateinischen oder abendländischen Christen, kann man zwar die Grausamkeiten, welche an den letztern um den Ausgang des zwölften Jahrhunderts zu **Constantinopel** ausgeübt wurden, nicht allein herleiten; doch würden sie ohne denselben schwerlich so wüthend geworden seyn. **Andronikus**, ein Prinz aus dem kaiserlichen Hause, und einer der ärgsten Wütheriche, bemächtigte sich nach und nach des Throns völlig, nachdem er sowohl den Vorsitzer des Staatsrathes, (oder **Protoselvastus**) **Alexius**, als den jungen Kaiser **Alexius** im Jahr 1183, aus dem Wege geräumt hatte. Die lateinischen Einwohner der Hauptstadt, unter welchen viele reiche Kaufleute waren, wurden nun, als Anhänger des gestürzten Staatsbedienten, vom **Andronikus** und seinen Soldaten angefallen, mit welchen sich auch viele vom Volke vereinigten. Sie wurden geplündert, ihre Häuser angezündet, nicht wenige ermordet, unter welchen auch ein päpstlicher Gesandter, der Cardinal **Johannes**, ein Friedensunterhändler mit der Griechischen Kirche, nebst einigen Priestern und Mönchen war. **Wilhelm von Tyrus**, der dieses am umständlichsten erzählt, giebt den Priestern und Mönchen der Griechen Schuld, daß sie sogar den Mördern Geld gegeben hätten, damit sie die lateinischen Christen umbringen möchten. Mehr als viertausend von diesen wurden an die Türken und andere nicht christliche Nationen als Leibeigene verkauft. Doch da ihrer eine sehr große Anzahl gewesen, und besonders die kaiserlichen Rudenschiffe mit tapfern Seeleuten von dieser Herkunft besetzt waren: so retteten sich nicht allein viele derselben; sondern rächten sich auch dadurch an den Griechen, daß sie am Hellespontus, und vom schwarzen Meere bis in das mittelländische, oder ehemalige Ae-

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

geiſche, alle Seeküſten verwüſteten und ausplünderten, die Einwohner der dortigen Städte umbrachten, und dieſe, beſonders auch die Mönche in ihren Klöſtern, verbrannten. (Nicetae Choniatae Annales, p. 162. ſq. ed. Pariſ. Willermi Tyrenſis Hiſtoria, L. XXII. c. 12. p. 1024. ſq. in Bongarſii Geſtis Dei per Francos, T. I.)

Dieſer alte Haß der Griechen und Lateiner gegen einander, weniger durch die Trennung der beyden Kaiſerthümer, als durch ihre kirchlichen und Religionshändel angefeuert, mußte durch die große Staatsveränderung des Jahrs 1204., welche ſchon in der Geſchichte der Kreuzzüge beſchrieben worden iſt, (Th. XXV. S. 139. fg.) durch die von Franzoſen und Venetianern vollendete **Eroberung von Conſtantinopel, und Gründung des Lateiniſchen Kaiſerthums daſelbſt**, einen neuen, überaus ſtarken Zuwachs erhalten. Schon die Gewaltthätigkeiten aller Art, welche in der mit Sturm eingenommenen Hauptſtadt von ihnen verübt wurden, und welche der Geſchichtſchreiber **Nicetas** nicht abſcheulich und traurig genug abſchildern kann, (l. c. p. 367. ſq.) ließen ſie und ihre kirchliche Geſellſchaft verwünſchen; ſie, ſagt er unter andern, die das Kreuz **Chriſti** an ſich trugen, und gegen unſchuldige Chriſten weit ärger wütheten, als die Saracenen jemals gethan hatten. Aber auch ihr folgendes Betragen gegen die Griechen konnte nicht einen Funken von Liebe gegen ſie erwecken. So wie ſie vorher dem jungen Kaiſer **Alexius** den Thron nur unter der Bedingung verſprochen hatten, daß er ſich und ſeine Kirche dem Papſte unterwerfen ſollte: ſo zweifelten ſie jetzt noch weniger daran, daß die gleichſam bezwungene Griechiſche Kirche der Römiſchen künftig gehorchen müſſe. Allein Befehle, Zwang, Bedrückungen

gen und Strafen ſollten dasjenige bewerkſtelligen, wovon kaum nach und nach durch liebreiche Mittel ein Anfang zu erwarten war. Vierzehn Jahre vorher hatten die Griechen bereits erfahren, wie dieſe Ueberwinder die Vereinigung mit ihrer Kirche zu vollziehen pflegten. Als Richard, König von England, damals die Inſel Cypern einem Prinzen aus dem Griechiſch-kaiſerlichen Hauſe der Comnenen entriſſen hatte: ſo wurden ſogleich, wie ein ungenannter Grieche bald nach dieſen Zeiten, den Allatius aus einer Handſchrift anführt, (l. c. p. 693. ſq.) erzählt, die Griechiſchen Biſchofe vertrieben, und an ihrer Stelle lateiniſche eingeſetzt; alle Einwohner aber, Prieſter und Mönche nöthigte man, dieſer Kirche beyzutreten, und öffentlich für den Papſt zu beten. Diejenigen, welche die Lateiner tadelten, wurden vor Ketzer erklärt, beſtraft, und wohl gar hingerichtet. Einige Mönche zum Beyſpiel, welche keine kirchliche Gemeinſchaft mit ihnen unterhalten wollten, wurden drey Jahre lang in ein Gefängniß eingeſchloſſen, und auf alle Art gemartert; endlich, da man ihnen nicht einmal ein mündliches Bekenntniß der Uebereinſtimmung auspreſſen konnte, banden ſie in ihrer Wuth manche derſelben an Pferdeſchwänze, und ſchleiften ſie durch unwegſame Gegenden zu Tode; die vornehmſten ſtürzten ſie in brennende Scheiterhaufen; und den Abt Johannes, der lange mitten im Feuer ſtehend betete, ſchmiß einer ihrer Reiter mit ſeiner Keule nieder. Nachdem der Scheiterhaufen abgebrannt war, warfen ſie noch unter die Ueberbleibſale dieſer Märtyrer Knochen von unreinen Thieren, und verbrannten alles dieſes zu Aſche. Auch zu Conſtantinopel, ſagt dieſer Schriftſteller, und in andern Städten, welche die Lateiner einnahmen, verdrängten ſie gewaltſam den rechtgläubigen Clerus. Der Papſt ſchickte zwar unter der Regierung des Jo-

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

hannes Vatazes — es war einer von den Griechischen Kaisern, welche zu Nicäa in Klein Asien den ihnen übrig gebliebenen morgenländischen Antheil ihres Reichs beherrschten, und starb im Jahr 1255. — einige Franciscanermönche als Kundschafter ab; die sich aber das Ansehen gaben, als wenn sie bloß nach Jerusalem wallfahrteten, und den Patriarchen Germanus zu Nicäa besuchten. Als sich dieser über alle jene Mißhandlungen der Griechen, besonders in Cypern, beschwerte: bezeigten sie sich darüber bestürzt, und versicherten, daß nicht allein der Papst mit seinen Prälaten dieses äußerst mißbilligen; sondern sich auch zum Frieden mit der Griechischen Kirche bereit finden lassen werde, wenn diese Abgeordnete an ihn senden wollte. Die Griechen hielten zwar dieses Begehren, daß sie den ersten Schritt dazu thun sollten, vor hinterlistig; ließen aber doch, mit Bewilligung ihres Kaisers, Bevollmächtigte nach Rom abgehen. — Nur zu einem Merkmal, in welchem Geiste Allatius sein berühmtes Buch geschrieben habe, verdient es angeführt zu werden, daß er die Verbrennung der Griechischen Mönche in Cypern ganz gleichgültig als eine gerechte Strafe ihrer Hartnäckigkeit vorstellt; indem man solche Feinde der Wahrheit durch Feuer und Schwerdt zu bessern Gesinnungen bringen müsse; und dagegen die Gelindigkeit rühmt, mit welcher den rechtgläubigen Bischöfen und Clerikern der Griechen, das heißt, solchen, welche die Oberherrschaft des Papstes anerkannten, ihre Aemter und Kirchengebräuche gelassen worden seyen. (l. c. p. 696. sq.)

Da es den neuen Regenten des bisherigen Griechischen Reichs in Europa die Klugheit gar sehr anrathen mußte, ihre neuen, ohnedem mit Widerwillen gehorchenden Unterthanen nicht noch mehr wider sich aufzu-

aufzubringen: ſo ſcheinen dieſe auch von ihnen wegen ihrer kirchlichen Verfaſſung und Denkungsart weit weniger gedrückt worden zu ſeyn, als durch den päpſtlichen Clerus. Auf den erſten lateiniſchen Kaiſer zu Conſtantinopel, Balduin, Graf von Flandern, der ſchon im Jahr 1205. in die Gefangenſchaft der Bulgaren gerieth, war ſein Bruder Heinrich in der Regierung gefolgt. Dieſer behandelte die Griechen, wie einer ihrer Geſchichtſchreiber (Georg. Acropolitae Hiſtoria interpr. Leone Allatio, cum eiusdem notis, p. 15. Pariſ. 1651. fol.) erzählt, ſo milde und gütig, daß er mehrere von ihnen zu den höchſten Aemtern erhob; andere in den Kriegsſtand aufnahm, und das Volk überhaupt wie ſein eigenes begünſtigte. Auch in eroberten Städten theilte er bisweilen die Einwohner in Kriegsſchaaren ab, und gab ihnen Befehlshaber von ihrer eigenen Nation. Aber ein päpſtlicher Legat, Pelagius, der an ihn geſchickt wurde, um die Griechen vollends ſeinem Herrn zu unterwerfen, wird von dem Geſchichtſchreiber deſto ſtolzer, übermüthiger und wilder beſchrieben; Allatius zeigt auch aus andern Schriftſtellern, daß ſeine unkluge Hitze einen Aufſtand zu Conſtantinopel verurſacht habe. (Not. ad Georg. Acropol. p. 238.) Er zwang die Griechen zum Gehorſam gegen Rom; ließ Mönche und Prieſter ins Gefängniß werfen; alle ihre Kirchen zuſchließen, und ſie hatten nur eines von beyden zu wählen: entweder den Papſt als das allgemeine Oberhaupt der Kirche zu verehren, und ſeiner im Kirchengebete zu gedenken; oder, wenn er ſich deſſen weigerte, hingerichtet zu werden. Beſtürzt darüber giengen die vornehmſten Einwohner der Hauptſtadt zu dem Kaiſer, und ſagten zu ihm, ſie hätten ſich, ob ſie gleich von einer andern Nation abſtammten, und einen andern Patriarchen hätten, doch unter ſeine Regierung begeben; aber nur,

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

damit er über ihre Körper, nicht über ihr Gemüth und ihren Geist, herrschen sollte; zu seiner Vertheidigung im Kriege müßten sie freylich die Waffen ergreifen; aber ihren Gebräuchen und Cärimonien könnten sie unmöglich entsagen; er möchte sie also entweder von der dringenden Gefahr befreyen; oder als freye Menschen zu ihren Mitbürgern bringen lassen. Der Kaiser, der sich so vieler rechtschaffener Männer nicht berauben wollte, ließ wider Willen des Legaten die Kirchen der Griechen öffnen; die gefangenen Priester und Mönche wurden in Freyheit gesetzt, und die erregten Unruhen gestillt. Es hatten sich aber schon vorher viele Mönche von Constantinopel zu dem Griechischen Kaiser nach Nicäa geflüchtet. — Diese Nachrichten vom Hasse der Griechen und Lateiner gegen einander, der durch die gedachte Staatsveränderung im Griechischen Reiche, und durch den Verfolgungsgeist des Römischen Clerus höher als jemals, bis zu Hinrichtungen stieg, werden durch die oben angeführte Schrift der Dominicaner, die im Jahr 1252. aufgesetzt wurde, bestätigt. „Die Griechen, sagen die Verfasser derselben, (Tractat. contra Graecos, p. 50. in Canisii Lect. Antiq. T. IV. ed. Basn.) folgen noch immer dem Michael Cerularius, und scheuen sich nicht, die Lateiner öffentlich Azymiten (oder Ungesäuerte) zu nennen. Ihre Verblendung und Verachtung dieses unsers Sacraments ist daher so weit gegangen, daß sie sich nicht allein weigern, dasselbe in der Todesstunde von uns zu nehmen; sondern auch lieber die Lebensstrafe des Feuers wählen, als daß sie uns beyträten. So sind zu unserer Zeit zwölf Griechische Mönche um dieses Irrthums Willen, neue Märtyrer des Teufels durch die Flammen geworden. Denn sie sagten, das Sacrament der Lateiner sey Koth, kein Sacrament; und die es darbrächten oder

empfängen, opferten, nach Art der Heyden, den Teufeln.

J. n. C. G. 1077 bis 1393.

Gleichwohl wurden auch mitten unter dieſen Feindſeeligkeiten bisweilen Friedensunterhandlungen zwiſchen beyden Kirchen gepflogen; und die Lateiner empfanden es ohnedem gar bald, daß ſie nur dem Scheine nach Herren über die Europäiſchen Griechen geworden waren. Eine große Menge von dieſen wanderte nach Aſien aus; andere giengen ſogar zu dem Könige der Bulgaren über; die zurückbleibenden gehorchten mit dem äußerſten Widerwillen; das neue lateiniſche Kaiſerthum war daher ſchon dadurch in ſeinem Innern ohnmächtig; es wurde nicht weniger durch die Uneinigkeit und die Theilungen der Fürſten und Nationen geſchwächt, welche dieſe Eroberung gemacht hatten; und kaum hatte es zwanzig Jahre geſtanden, als demſelben die Griechiſchen Kaiſer von Nicäa und andere Fürſten ſchon mehrere Inſeln und Städte wegnahmen; ſo daß bereits der lateiniſche Kaiſer Robert faſt nur in Conſtantinopel eingeſchloſſen war. Innocentius der Dritte, der ſich bey der Errichtung dieſes Reichs, wie man anderswo (Th. XXV. S. 140. fg.) geleſen hat, ein ſo gebieteriſches Anſehen gegeben hatte, ſprach zwar auch auf der Lateranenſiſchen Synode des Jahrs 1215. von ihnen in dem ihm eignen Tone. „Ob wir gleich, ſagt er im vierten Canon derſelben, (ap. Harduin. Act. Concill. T. VII. p. 22. ſq) die Griechen, welche in unſern Tagen zum Gehorſam des Apoſtoliſchen Stuhls zurückkehren, zu begünſtigen und zu ehren geſonnen ſind, ſo daß wir ihre Sitten und Gebräuche, ſo weit wir mit dem Herrn können, ertragen; ſo wollen und dürfen wir ihnen doch in demjenigen nicht nachgeben, was Gefahr der Seelen hervorbringt, und der kirch-

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

lichen Ehrbarkeit zuwider ist. Denn nachdem sich die Griechische Kirche nebst einigen ihrer Mitverbundenen und Gönner dem Gehorsam des Apostolischen Stuhls entzogen hat: so haben die Griechen so sehr angefangen, die Lateiner zu verabscheuen, daß sie unter andern, was sie zum Nachtheil derselben gottlos vornahmen, wenn bisweilen Lateinische Priester auf ihren Altären Messe gelesen hatten, nicht eher auf denselben das Opfer darbringen wollten, bis sie dieselben, als gleichsam dadurch verunreinigt, abgewaschen hatten. Auch haben die Griechen die Verwegenheit gehabt, solche, die von den Lateinern getauft waren, noch einmal zu taufen: und noch jetzt unterstehen sich einige, wie wir gehört haben, dieses zu thun. Um nun ein so großes Aergerniß von der Kirche Gottes zu entfernen: befehlen wir auf Anrathen der heiligen Kirchenversammlung, mit aller Strenge, daß sie sich nicht erkühnen sollen, dieses weiter zu thun; sondern sich als gehorsame Söhne der hochheiligen Römischen Kirche, ihrer Mutter, gleichförmig betragen, damit Ein Schaafstall und Ein Hirte sey. Wer sich aber künftig etwas solches erlaubt, der soll vom Schwerdte des Bannes getroffen, und von allen kirchlichen Aemtern ausgeschlossen werden." Unterdessen hatte eben dieser Papst, gleich beym Antritte seiner Regierung, im Jahr 1198. sowohl den Griechischen Kaiser **Alexius Angelus**, als seinen Patriarchen, durch besondere Schreiben aufgefordert, nicht nur die Befreyung des gelobten Landes von den Ungläubigen zu befördern; sondern auch die Trennung beyder Kirchen dadurch aufzuheben, daß sie sich der Römischen unterwürfen. (in Raynaldi Annall. Eccles. ad a. 1198. n. 86. sq. p. 22. T. XIII. Colon. Agrip. 1693. fol.) Nach der großen Staatsveränderung des Jahrs 1204. betrieb Innocentius diese Vereinigungsversuche durch

den

den Cardinal **Benedictus**, der sich in seinem Nahmen zu **Constantinopel** aufhielt. Bey den Unterredungen, welche dieser darüber mit den Griechen hielt, gaben **Georgius**, **Metropolit von Corcyra**, und **Nicolaus**, **Bischof von Hydruntum**, welche beyde Lateinisch verstanden, Dollmetscher für die Griechen ab. Aus ihrer, besonders des erstern, Erzählung hat **Allatius** einiges beygebracht. (l. c. p. 704. et Dissert. II. de Libris et rebus ecclesiast. Graecor. p. 220. sq. Paris. 1646. 4.) Einst, schreibt **Georgius**, kamen beyde Theile auf das ungesäuerte und gesäuerte Brodt zu sprechen. Allein der gedachte Cardinal wollte nicht einen Augenblick darauf antworten; ob er gleich recht gelehrt, in der heil. Schrift geübt, auch in der auswärtigen Weisheit nicht fremd war, und in dialektischen Beweisen sehr große Fertigkeit hatte. Fern sey es von mir, sagte er, daß ich über dieses göttliche Geheimniß die Zunge bewegen sollte; entweder, um zum Nachtheil des unblutigen Opfers; oder zu dessen Lobe, etwas vorzubringen! Darauf antworteten die Griechen; darüber giebt es jetzt keinen Zweifel mehr. Ihr habt es ja selbst gesehen, was vor ein Brodt **Christus** seinen Jüngern gegeben habe; ob ein ungesäuertes oder gesäuertes; so daß ihr es von jetzt an als gewiß ansehen könnt. Denn derjenige, der alles weiß, ehe es geschieht, der alles regiert und erneuert, wie es ihm gefällt, hat dieses große Geheimniß allen geoffenbaret. Als die Königinn der Städte von den Franken überwältigt, und alle ihre Schätze, nicht bloß die kaiserlichen, und des Volks, sondern auch der Häuser des Herrn, eben so wie es ehemals **Nebucadnezar** und sein oberster Koch **Nebuzardan** mit den Schätzen von **Jerusalem** gethan hatte, zusammengerafft worden waren: sind sie auch in die kirchliche Gerätheкammer des großen Palastes räuberisch eingebrochen, wo

J. n. C. 1073 bis 1303.

J. n. C. 1073 bis 1303.

die Heiligthümer lagen; nemlich das ehrwürdige Kreuzesholz, die Dornenkrone, die Pantoffel des Erlösers, ein Nagel, ingleichen Binden, was wir alles selbst nachmals gesehen haben; und noch mehr haben sie daselbst gefunden; — o über deine Barmherzigkeit! o Herr! — und darunter auch das Brodt, welches mein Christus mit unbefleckten Händen den Jüngern im Abendmahl ausgetheilt hat, in einem goldenen, mit Perlen und Edelgesteinen geschmückten Gefäße. Ueber demselben zeigte eine Aufschrift in Griechischen Buchstaben folgendergestalt an, was sich darinne befand: Hierinne liegt das göttliche Brodt, welches Christus seinen Jüngern zur Zeit des Abendmahls mit den Worten ausgetheilt hat: Nehmet hin, und esset, das ist mein Leib. Diejenigen, welche es gefunden haben, sind der Bischof von Albetania, und der Rechnungsführer (ὑποψήφιος) von Bethlehem, und einige andere, die es auch verbergen wollten. Aber Gott, der nicht lügen kann, und der mit Recht die Wahrheit, seinen Sohn, aus der Erde entspringen läßt, hat auch dieses zu großem Ruhm dargestellt; und daher ist alle Ungewißheit darüber aufgestellt worden." Allatius, der sich über diese Reliquie der Griechen lustig macht, empfand es nicht, daß man gegen unzählige Reliquien seiner Kirche gleiche und noch stärkere Bedenklichkeiten, wie er, aufwerfen konne.

Welche Veranlassung der Patriarch Germanus im Jahr 1232. durch einige päpstliche Mönche empfangen habe, an den Papst und an die Cardinäle zu schreiben, ist bereits oben bemerkt worden. Beyde Schreiben hat Matth. Paris, wiewohl unter einem zu spätem Jahre, in seine Geschichte eingerückt, (Hist. Angl. ad a. 1237. p. 457. sq. ed. Lond. a. 1640.)

nachdem

nachdem er vorher die unerſättliche Habſucht und Simonie des päpſtlichen Hofs, wodurch ſich die Römiſche Kirche den Zorn Gottes zugezogen habe, auch als eine Haupturſache angegeben hat, warum ſich die Griechiſche ihr entgegengeſetzt, mehr ihre Handlungen als ihre Lehren verdammt, und der Patriarch zu Conſtantinopel beſonders, wie ein anderer Lucifer im Norden, im Grunde ein ungerathener Sohn und Gegenpapſt, die Römiſche Kirche nur die Schweſter, nicht die Mutter der ſeinigen, nenne, weil Petrus, ehe er nach Rom gekommen ſey, ſeinen biſchöflichen Sitz im Griechiſchen Reiche zu Antiochien, errichtet habe. In dem Schreiben an Gregor dem Neunten wendet ſich Germanus zuerſt in einem Gebete an Chriſtum; beklagt darauf die Trennung beyder Kirchen, und wünſcht, daß man genau unterſuchen möge, wer eigentlich die Schuld davon trage. Sind es die Griechen, ſagt er, ſo zeigt uns die Wunde; legt geiſtliche Pflaſter darauf, und verbindet ſie. Sind es aber die Italiäner und Lateiner: ſo werdet ihr euch hoffentlich nicht aus Unwiſſenheit und ſchlimmer Hartnäckigkeit noch ferner vom Herrn trennen, für welchen ein jeder von euch einen zehntauſendfachen Tod, wenn es möglich wäre, erdulden ſollte. Es mag nun Verſchiedenheit der Lehrſätze, oder Veränderung der alten Gebräuche, die Scheidewand zwiſchen uns ausmachen; ſo muß doch eine Wiedervereinigung erfolgen. Um aber das Mark der Wahrheit zu berühren, fährt der Patriarch fort, ſo würden euch viele angeſehene und edle Männer gehorchen, wenn ſie ſich nicht vor euren ungerechten Bedrückungen, frechen Gelderpreſſungen und vor der ungebührlichen Knechtſchaft fürchteten, zu welcher ihr die euch unterworfenen nöthigt. Daher kommen die grauſamen Kriege, die Verwüſtungen von Städten, die Siegel, welche den Kirchthüren aufgedrückt ſind, die

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Tren-

J. in. C. G. 1073 bis 1303

Trennungen der Brüder, und das gänzliche Aufhören der geistlichen Amtsverrichtungen; damit ja Gott in Griechischen Ländern nicht nach Würden gelobt werde. Eines hatte noch den Griechen gefehlt: der Märtyrertod; auch diesen haben sie auf der Insel Cypern erlitten. Befiehlt dieses **Petrus**, der milde und demüthige Schüler **Christi**? Bittet er nicht vielmehr die Aeltesten der Griechen, als ihr Mitältester und Zeuge der Leiden **Christi**, sie möchten die Heerde Gottes nicht gezwungen, und um des Gewinns wegen, sondern freywillig weiden; nicht als die über das Volk (in cleris) herrschen; sondern als Vorbilder der Heerde. **Germanus** wiederholt noch sein dringendes Bitten an den Papst, daß er auf die gedachte Art die Hände zum Frieden bieten möchte, und setzt unter andern hinzu, er wisse wohl, daß die Römische Kirche, eben sowohl als die Griechische, nicht glauben wolle, daß sie irre, und einer Verbesserung bedürfe: aber sie hätten beyde Spiegel, worinne sie sich betrachten müssen: das Evangelium **Christi**, die Schriften der Apostel und der Kirchenväter. — **Raynaldi**, der dieses Schreiben nur zum Theil in seine Jahrbücher eingetragen hat, (ad a. 1232. n. 46. sq. p. 395. sq.) glaubt mit dem P. **Wadding**, **Paris** habe dasselbe, nach seinen bekannten bösen Gesinnungen, durch eingeschaltete Stellen verfälscht; wo es nicht gar der Londner Herausgeber gethan habe; hat aber zu diesen Vermuthungen keinen andern Grund, als weil es den Päpsten nachtheilige Stellen sind; dergleichen es doch so viele andere in der Geschichte dieses Mönchs giebt. — In dem darauf folgenden Schreiben des Patriarchen an die Cardinäle, das **Raynaldi** nur in wenigen Zeilen verächtlich anzeigt, (l. c. n. 50. p. 396.) wird ihnen ebenfalls vorgeworfen, daß die Uneinigkeit zwischen beyden Kirchen von der tyrannischen Unterdrü-

ckung

ckung und den Erpreſſungen der Römiſchen herkomme, die aus einer Mutter eine Stiefmutter geworden ſey, und ihre lange erzogenen Söhne wie ein Raubvogel vertrieben habe. Ehemals, ſetzt er hinzu, war zwiſchen beyden im Glauben und in Kirchengeſetzen eine völlige Uebereinſtimmung; jeder Theil fand bey dem andern wider Ketzer und Feinde eine ſichere Zuflucht; jetzt fliehen wir einander, als wenn unſer Umgang Seelengefahr nach ſich zöge. Sind wir gefallen: ſo richtet uns wieder auf; rührt aber das Aergerniß von den Nachfolgern des Apoſtels **Petrus** her: ſo leſet die Stelle **Pauli**, wo er verſichert, daß er jenem Apoſtel ins Angeſicht widerſtanden habe, weil er tadelhaft geweſen ſey; obgleich ſolches nicht einmal eine eigentliche Uneinigkeit; ſondern nur eine Erörterung über eine zeitliche Nachſicht war. Uns iſt es hauptſächlich anſtößig, daß ihr nur nach irdiſchen Beſitzungen ſchnappt; Gold und Silber, wo ihr nur abkratzen könnt, zuſammenſcharrt; und euch gleichwohl Schüler deſſen nennt, der einſt ſagte, er habe weder Gold noch Silber. Ihr nöthigt Königreiche, euch Steuern zu zahlen; durch Handelſchaft vervielfältigt ihr das Geld; eure Handlungen widerſprechen euren Lehren. Wenn ich nicht den großen Apoſtel **Petrus** fürchtete, der das Haupt der Apoſtel **Chriſti** und der Felſen des Glaubens iſt: ſo wollte ich euch gar wohl erinnern, wie dieſer Felſen von ſeiner Grundfeſte bewegt, und durch ein elendes Weib nach **Chriſti** Zulaſſung erſchüttert worden ſey; bis er durch ſein Wiederaufſtehen den Menſchen ein heilſames Beyſpiel gegeben habe. Zuletzt rechnet er noch den Cardinälen die vielen Nationen her, welche mit den Griechen im Glauben einig wären: die Aethiopier, die Syrer, die noch tugendhaften Iberier, die Lazier, Alanen, Gothen, Chazaren, unzählige Ruſſen, und das ganze ſieghafte Reich der Bulgaren.

J. n. C. G. 1071 bis 1303.

Gregor

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Gregor der Neunte antwortete dem Patriarchen, den er seinen Bruder und den Erzbischof der Griechen nennt, in einem langen Schreiben, das Paris gleichfalls aufbehalten hat; (l. c. p. 262 — 264.) Raynaldi aber mit einigen Abkürzungen mittheilt. (l. c. n. 51. sq. p. 397.) Wie man es erwarten kann, erklärt er ihm darinne umständlich die hohen Vorzüge Petri, welche von ihm auf die Römischen Bischöfe übergegangen seyn sollen; daß daher alle Glaubensfragen an den Sitz Petri gebracht werden müßten; daß die Griechische Kirche, sobald sie sich von der Verbindung mit dem Römischen Stuhl entfernt, auch das Vorrecht der kirchlichen Freyheit verloren habe, und durch ein göttliches Gericht eine Magd der weltlichen Macht geworden sey. Wenn also der Patriarch, fährt er fort, als ein wahrer Israelit sich zu dem Primas des Apostolischen Stuhls wenden wolle, und sich über die kirchliche Trennung betrübe: so nehme auch er Antheil an seinem Schmerz, und bitte den, welcher einst die Augen des Tobias durch eine Salbe aus Fischgalle sehend gemacht hat, daß er auch die Herzen der Griechischen Kirche mit dem seinigen erleuchten, und sie gar bald in Einen Schaafstall zurückführen möge. Nimm, so redet er ihn an, das Büchlein, dessen in der Offenbarung Johannis gedacht wird, und verschlinge es! Wenn es dir im Bauche bitter schmecken wird, so wird es doch in deinem Munde so süß als Honig seyn; und wenn du es öffnest: so wirst du finden, daß der Römische Papst, indem er allen alles wird, damit alle seelig werden, nicht um schändlichen Gewinnstes Willen, sondern freywillig, und von seinen Brüdern aus göttlicher Eingebung gewählt, sogleich ein Knecht der Knechte Gottes geworden sey, und sich für seine Brüder, Mitbischöfe und ihre Untergebenen als eine Mauer wider die

Ketzer,

Ketzer, Schiſmatiker und Tyrannen, zur Beſchützung der kirchlichen Freyheit mit ſeinen Brüdern entgegenſtelle.“ Ein zweytes Schreiben des Papſtes an eben dieſen Patriarchen, das Paris gleich darauf folgen läßt, (l. c. p. 464. 465.) iſt eben ſo voll von Anwendungen bibliſcher Bilder und Geſchichten auf den Papſt und die Griechen, als das erſtere. Gregor belehrt ihn unter andern, daß beyde Schwerdter, welche die Jünger Jeſu ihm gezeigt hatten, für die Kirche oder den Papſt gehörten; daß er aber das materielle der weltlichen Obrigkeit überlaſſe, um es nach dem Winke der Kirche auch für ſie zu gebrauchen. Er meldet ihm zugleich, daß er mit dieſem Schreiben drey Dominicaner und zwey Franciſcaner abgehen laſſe, mit denen der Patriarch über die ſtreitigen Gegenſtände unterhandeln könne. Bey dieſen giebt er ſogar zu, daß Griechen und Lateiner ſich durch ihre Feyer des Abendmahls nicht eben weit von einander entfernten. Jene folgten dem jüngern Schüler des Erlöſers, der vom Verderben durch den Sauerteig ſpreche, und erinnerten ſich durch den Gebrauch des Geſäuerten, der Leidensfähigkeit des Körpers Chriſti; die Lateiner aber drängen mit dem ältern Jünger Petrus mehr in den geiſtlichen Sinn ein, indem ſie ſich des Ungeſäuerten, zum Bilde ſeines verherrlichten Körpers, bedienten. Paris merkt hierbey wiederum an, daß die Griechen auch auf dieſe Anträge ſich der Römiſchen Kirche nicht haben unterwerfen wollen; vielleicht, weil ſie ſich vor der Tyranney und Geldbegierde derſelben fürchteten; der Papſt habe deßwegen einen Kreuzzug wider die Griechen, beſonders zu Conſtantinopel, ausgeſchrieben; an dem auch einige Antheil genommen hätten. Als eine beſondere Urſache, warum die Griechen ſich zur Zeit Gregors des Neunten noch mehr von der Römiſchen Kirche getrennt hätten, nennt

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

er

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

er diese, daß einer ihrer Erzbischöfe die Bestätigung seiner Wahl zu Rom gesucht habe: und, da man eine große Summe Geldes dafür von ihm forderte, mit Abscheu gegen eine solche Simonie, nicht allein unverrichteter Sache zurückgekehret sey; sondern auch seine Griechen dadurch aufgebracht habe.

Genauer weiß man den schlechten Erfolg dieser Friedensunterhandlungen aus dem Berichte der von dem Päpsten abgesandten Mönche. (ap. Raynald. ad a. 1233. n. 5. p. 398. sq.) Sie kamen im Jahr 1233. zu Nicäa an, und wurden sowohl von dem Kaiser Johannes Dukas Vatazes, als von dem Patriarchen Germanus ehrerbietig empfangen. Auf die Frage, welche sie an den Patriarchen und seinen versammleten Clerus thaten, warum denn die Griechen, welche sonst, wie andere Nationen, der Römischen Kirche gehorcht hätten, von ihrer Gemeinschaft abgewichen wären? gab man ihnen die Antwort: wegen ihrer Lehre vom Ausgange des heil. Geistes, und wegen ihrer Art das Abendmahl zu halten. Hierauf wurde die erstere Lehre vorgenommen, und besonders untersucht, ob die Lateiner mit Recht etwas darüber zu dem Nicänischen Symbolum hinzugefügt hätten. Die päpstlichen Abgeordneten überführten, wie sie sich wenigstens selbst nachmals dessen gerühmt haben, die Griechischen durch ihr eigenes Beyspiel, weil sie auf der zweyten Synode zu Constantinopel mehreres zu jenem Glaubensbekenntnisse hinzugefügt hätten; für ihre Kirche aber führten sie das Befugniß an, welches jedermann habe, dasjenige, was er glaube, niederzuschreiben, zu singen und zu lehren; und bestätigten endlich ihre Lehre vom heil. Geiste durch Zeugnisse der Kirchenväter. Als sie sodann auch die zweyte Frage vom ungesäuerten Brodte im Abendmahl erörtert wis-

sen

ſen wollten: erklärte ihnen der Patriarch, es müſſe deßwegen erſt eine Synode angeſtellt werden, weil auch die Einwilligung der übrigen Patriarchen zu einer ſo wichtigen Berathſchlagung nöthig ſey. Sie verlangten alſo von dem Kaiſer ihre Entlaſſung. Dieſer fragte ſie, auf welche Bedingungen wohl der Patriarch und die Griechiſche Kirche mit der Römiſchen ausgeſöhnt werden könnten? Dadurch, antworteten ſie, daß die Griechen alles glaubten und lehrten, was die Römiſche Kirche glaubt, und ihr eben ſo, wie vor dem Schiſma, gehorchten. Würde aber alsdann, ſo fragte der Kaiſer weiter, der Papſt dem Patriarchen ſein Recht wieder geben? (Er meinte ohne Zweifel ſeinen Siz zu Conſtantinopel, und ſeinen alten Kirchenſprengel.) Wir glauben, verſezten die Mönche, daß, wenn der Patriarch ſeiner Mutter den gebührenden Gehorſam leiſten ſollte, er bey dem Herrn Papſte und bey der ganzen Römiſchen Kirche mehr Barmherzigkeit finden würde, als er wohl erwartet." Sie reiſten nun zwar nach Conſtantinopel ab: fanden ſich aber doch bald darauf vom Griechiſchen Patriarchen eingeladen, zu Leſchara ein, wo viele Biſchöfe ſeiner Kirche verſammelt waren. Hier wollten ſie zu der zweyten Frage vom Abendmahl übergehen. Allein die Griechen begehrten, daß die erſte nochmals durchgegangen würde; auch klagten nachher die Geſandten, daß dieſelben ſie mehr durch leeres Geſchwäze zu verſtricken, und die Zeit zu verderben, als die gemeinſchaftliche Angelegenheit aufrichtig zu betreiben, geſucht hätten. Daher ſagten ſie endlich zu ihnen, ſie ſähen wohl, daß die Griechen nur Zeit gewinnen, der vorgeſchlagenen Unterſuchung ausweichen, und ihren Glauben nicht frey bekennen wollten; ihre üble Denkungsart vom Abendmahl der Lateiner lauſchte erſtlich aus ihren Schriften hervor, welche voll von Ketzereyen dieſer Art wären; zweytens daraus, weil ſie ſich nicht unterſtün-

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

den; die vorgelegte Frage zu beantworten; ferner aus
J. n. ihrem Abwaschen der Altäre, auf welchen die Lateiner
C. G. das Abendmahl gehalten hatten; auch daraus, daß sie
1073 bis die Lateiner, welche zu ihnen überträten, nöthigten,
1303. die Sacramente ihrer Kirche abzuschwören; endlich daraus, weil sie den Papst nicht allein aus ihren Kirchenbüchern, gleich einem Excommunicirten und Ketzer, herausgeworfen hätten; sondern ihn auch jährlich einmal würklich excommunicirten. Diese letzte Behauptung nannte sogleich ein angesehener Griechischer Geistlicher gänzlich falsch; er sagte dagegen zu den Mönchen, sie dürften sich über das Uebrige, den Griechen Vorgeworfene, nicht wundern; indem die Lateiner, nach der Eroberung von **Constantinopel**, die dortigen Kirchen zerstört, die Altäre ihres goldenen und silbernen Schmucks beraubt, die heiligen Reliquien ins Meer geworfen, die Bilder der Heiligen zertreten, und aus Kirchen Ställe gemacht hätten. Der Patriarch fragte sie besonders, warum denn der Papst ihn aus seinen Kirchenbüchern herausgeworfen habe? „Dich nicht, antworteten sie, weil du gar nicht vorhanden warst; was aber eure Vorgänger anbetrifft: so seht erst zu, ob sie der Papst zuerst, oder sie ihn vorher, dergestalt ausgelöscht haben. Die gedachten Ausschweifungen sind wider Willen der Römischen Kirche, von lasterhaften Laien und Excommunicirten verübt worden; was wir euch aber vorwerfen, haben die Vorsteher eurer Kirche selbst gethan. Weil wir nun so viel Abscheuliches bey euch finden; und doch keinen Willen, euch zu bessern: so kehren wir zu dem Papste zurück.“ Die Griechen erwiederten diese Erklärung durch Schmähworte; wenn man anders in dieser ganzen Erzählung ihren Gegnern allein glauben darf.

Niemand war über den fruchtlosen Ausgang dieser Unterredung mißvergnügter, als der Kaiser, der

sie

ſie als einen Weg anſehen mochte, auf welchem nach und nach ein Vergleich mit den Lateinern wegen der Europäiſchen Länder des Griechiſchen Reichs herbeygeführt werden könnte. Er ließ alſo beyde Theile in ſeinem Pallaſte zuſammenkommen; wo aber auch nichts weiter ausgerichtet wurde, als daß ſie einander ihre entgegengeſetzte Meinungen ſchriftlich übergaben. Doch der Kaiſer wollte nun ſelbſt einen Friedensvermittler zwiſchen ihnen abgeben. „Könige und Fürſten, ſo redete er die Geſandten an, haben die Gewohnheit, wenn zwiſchen ihnen über Schlöſſer oder Länder ein Streit entſtanden iſt, daß ein jeder von ſeinem vorgeblichen Rechte etwas nachläßt, um auf dieſe Art zu einem Vergleiche zu gelangen. So ſcheint es mir auch, daß euere und unſere Kirche mit einander verfahren ſollten. Wir ſtreiten mit einander über zweyerley: über den Ausgang des heil. Geiſtes, und über den Leib Chriſti. Wollt ihr alſo den Frieden: ſo laßt eines von dieſen beyden fahren; wir wollen euer Sacrament ehren und annehmen; ihr aber begebt euch eures Symbolum; ſprecht wie wir, wie wir es von den heiligen Vätern auf Kirchenverſammlungen empfangen haben, und ſetzt nichts mehr hinzu: denn es iſt uns ein Aergerniß.“ Darauf antworteten die Abgeordneten, wie ſie alles dieſes ſelbſt berichten: (ap. Raynald. l. c. n. 12. ſq. p. 400.) der Papſt und die Römiſche Kirche werden nicht ein Jota von ihrem Glauben, noch etwas von dem, was in unſerm Symbolum ſteht, aufgeben. Wie könnten wir alſo nun Friede machen? fuhr der Kaiſer fort. Kurz zu ſagen, auf folgende Art, war die Antwort der Mönche. Ihr müßt feſt glauben und lehren, daß der Leib Chriſti eben ſowohl mit ungeſäuertem Brodte, als mit geſäuertem, verfertigt (confici) werden könne; und alle Bücher, welche die eurigen wider den Glauben (vermuthlich

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

über diesen Gebrauch,) geschrieben haben, müssen verdammt und verbrannt werden. Vom heiligen Geiste müßt ihr glauben und öffentlich lehren, daß er vom Sohne, wie vom Vater, ausgehe. Dazu wird euch aber der Papst nicht zwingen, daß ihr dieses, wenn ihr nicht wollt, auch in eurem Symbolum singen sollt, wenn nur alle Bücher, welche diese Lehre bestreiten, verdammt und verbrannt worden sind." Eine so gebieterische Antwort machte nicht nur den Kaiser unwillig; sondern noch weit mehr die Griechischen Bischöfe. Es dient übrigens zur Bestätigung dessen, was eben von den Absichten des Kaisers bey diesen Friedensunterhandlungen bemerkt worden ist, daß ein wohlunterrichteter Geschichtschreiber bald nach diesen Zeiten, Georgius Pachymeres, (Hist. rerum a Michaële Palaeologo gestarum, L. V. p. 249. Romae, 1666. fol.) meldet, daß man auf einer Griechischen Synode beschlossen habe, eine Gesandtschaft an den Papst zu schicken, und sich durch dieselbe gegen ihn zu erklären, man sey bereit, seiner im Kirchengebete zu gedenken, wenn er den Lateinern zu Constantinopel weiter keinen Beystand leisten wollte. Würklich giengen auch zwey Bischöfe nach Rom ab; allein man nahm daselbst diese Bedingung nicht an, weil sie den gänzlichen Umsturz des ohnedem so sehr wankenden lateinischen Kaiserthums nur beschleunigt haben würde.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Natürlich war es, daß, da der Griechische Kaiser sich zur Aussöhnung mit der Römischen Kirche so geneigt bezeigte, auch manche seiner Theologen im Streit mit derselben mehr als gewöhnlich nachgaben; vielleicht daß ihnen auch das Unerhebliche des dogmatischen Unterschieds zwischen beyden Kirchen in die Augen geleuchtet hat. Einer der allererſten unter ihnen, der auch in Schriften jener Kirche beygetreten ist, war Nicephorus Blemmida. Frühzeitig war er Prie-

ster

ster und Mönch eines Klosters in Macedonien geworden, in welchem er ein sehr strenges Leben führte. Er bauete auch eine Kirche bey demselben, und lehrte darinnen; als aber die Geliebte des Kaisers Johannes Dukas, Markesina, dem Gottesdienste in derselben beywohnen wollte: stieß er sie, als unwürdig, einen geheiligten Ort zu betreten, zur Kirchthüre hinaus. Der Sohn dieses Kaisers, Theodorus Lascaris, der ihm im Jahr 1255. auf dem Throne nachfolgte, wollte den Blemmida, der sein Lehrer gewesen war, zum Patriarchen von Constantinopel erheben; ohne ihn zur Annehmung dieser Würde bewegen zu können. Allatius hat die Lobsprüche gesammelt, welche die Griechischen Geschichtschreiber dieser Zeiten dem Blemmida wegen seiner Gelehrsamkeit und Tugend beylegen; (Niceph. Greg. Hist. Byz. L. II. c. 7. p. 22. ed. Ven. &c.) beschuldigt aber den Nicephorus Gregoras zu übereilt der Bosheit, weil er (L. V. c. 5. p. 65.) von seiner für die Lateiner vom heil. Geiste aufgesetzte Schrift sagt, er habe sie heimlich abgefaßt, um nicht bey vielen verhaßt zu werden. (de Eccl. Occid. et Orient. perpetua consens. L. II. c. 14. p. 717.) Mit dieser Schrift, eigentlich zwey Reden, hat Allatius den Anfang der Denkmäler gemacht, durch welche er die beständige Rechtgläubigkeit der Griechischen Kirche nach seinen Begriffen darzuthun suchte; (Graecia Orthodoxa, T. I. p. 1 — 60.) nach dessen lateinischen Uebersetzung aber hat sie Raynaldi auch seinen Jahrbüchern angehängt. (T. XIII. p. 652 — 660.) In der ersten Rede behauptet Blemmida gleich anfänglich, die Redensart: der heilige Geist geht vom Vater durch den Sohn aus, sey von vielen Lehrern; die andere aber; er geht vom Vater, ohne eine Mittelsperson, nicht durch den Sohn, aus, von keinem vorgetra-

J. n. C. G. 1073 bis 1304.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

gen worden. Es schade nicht, daß der Ausgang vom Sohne nicht in den Evangelien vorkomme: die heiligen Väter hätten ebenfalls aus göttlicher Eingebung geschrieben; und es sey thöricht, zu sagen, daß ihre Schriften verfälscht worden seyen. Ihre Stellen, welche ihm im Wege stehen, sucht er nun möglichst nach seiner Absicht zu erklären. Daß jene Lehre nicht in das Symbolum eingerückt worden ist, befremdet ihn desto weniger, da vieles andere Nothwendige darinne fehle. Wenn Damascenus leugnet, daß der heil. Geist vom Sohne ausgehe: so ist Blemmida darinne mit ihm einig, daß man dieses auch nicht vorläufig (antecedenter) von ihm sagen könne; sondern nur vom Vater durch den Sohn, weil der Vater allein die Grundursache des Sohnes und des heil. Geistes sey. In der zweyten Rede bemerkt er unter andern, daß der heil. Geist, wenn er nicht durch den Sohn ausgienge, auch nicht von demselben ertheilt werden könnte. Er sucht auch hier, wie in der ersten, manche Einwürfe zu beantworten; eigentlich aber führt er nur alles auf seinen Vorstellungskreis zurück. Man sieht übrigens leicht, daß er nicht völlig den Lehrbegriff der abendländischen Kirche vom heil. Geiste hat. Es giebt aber eine besondere Verlegenheit, in welche sich Allatius durch diesen sogenannten Rechtgläubigen versetzt fühlt. Eben derselbe hat, nach dem Zeugnisse Griechischer Schriftsteller, gerade diese Lehre der Lateiner vom heil. Geiste in Schriften, die noch nicht gedruckt sind, widerlegt. Um sich aus derselben zu ziehen, schlägt Allatius eine zweyfache Ausflucht vor: die eine, Blemmida möchte wohl in frühern Jahren, ohne die Sache noch genugsam untersucht zu haben, aus den Schriften anderer Schismatiker eine solche Widerlegung zusammengetragen haben; die andere, es sey ihm diese Arbeit von einem schismatischen Grie-

chen

chen untergeſchoben worden; oder rühre höchſtens von einem andern Blemmida her. Ob dieſe bloß aus Partheyenbedürfniß erſonnene Vermuthungen weit reichen können? iſt nicht ſchwer zu beurtheilen. n. C. 1073 bis 1303.

So lange Conſtantinopel noch in den Händen der Lateiner war; auch Cypern und andere ehemaligen Beſitzungen des Griechiſchen Kaiſerthums von Fürſten oder Nationen der Lateiniſchen Kirche regiert wurden, dauerte die Hoffnung zu Rom fort, daß wenigſtens ein ſehr großer Theil der Griechen, entweder durch Befehle, oder durch einiges Nachgeben zum Gehorſam gegen die Päpſte gebracht werden könne; zumal, da noch um die Mitte des dreyzehnten Jahrhunderts die Kreuzzüge in die Morgenländer fortgeſetzt wurden, wo nicht unbeträchtliche Reſte der alten Eroberungen zu vertheidigen waren. Von Zeit zu Zeit war auch der Anſchein für dieſe Erwartungen nicht gering. Im Jahr 1247. gab Innocentius der Vierte ſeinem Legaten in den Morgenländern Vertheidigungsbefehle, wie er die Griechiſchen Prälaten, die ſich ihm unterwerfen wollten, entweder, nach ihrer vormaligen Abhängigkeit, an die Lateiniſchen Patriarchen von Antiochien und Jeruſalem, oder unmittelbar an den Römiſchen Stuhl verweiſen ſollte; auch ſollte er den Griechiſchen Patriarchen dahin zu bringen ſuchen, daß er ſich mit der Römiſchen Kirche vereinige, und ihm, oder ſeinen Abgeordneten, zur Reiſe nach Rom, wenn es nöthig wäre, auch die Koſten bezahle. (ap. Raynald. ad a. 1247. n. 31. p. 571.) Nach der Erzählung des Mönchs Paris, (Hiſt. Angl. p. 892.) kamen im Jahr 1254. einige vornehme Griechiſche Herren mit einem großen Gefolge nach Rom, und warfen es dem Papſte in ziemlich harten Ausdrücken vor, daß er mit allen Lateinern an

J. C. 1073 bis 1303.

der Lehre vom Ausgange des heil. Geistes vom Sohne einen groben Irrthum hege; wobey Paris zugleich anmerkt, daß beyde Theile in dieser alten Streitigkeit besonders auch darüber uneins gewesen wären, ob Ausgeben und Senden gleichbedeutend seyen. Sie beschuldigten überdieß die Römische Kirche der Simonie, und führten augenscheinliche Beweise davon an. Unterdessen, setzt der Mönch hinzu, als sie in der Religion geprüft wurden, antworteten sie über die Glaubensartikel und Sacramente ganz erträglich; wo sie wankten, nahmen einige von ihnen gern Unterricht an, und der Papst beschenkte sie mit kostbaren Kleidern. Diese Erzählung des Englischen Geschichtschreibers hat Raynaldi (ad a. 1254. n. 6. p. 637.) so gedreht, als wenn alle diese Griechen sich dem Papste unterworfen hätten. Um eben dieselbe Zeit entschied auch Innocentius der Vierte über den zwischen den Griechen und Lateinern auf der Insel Cypern noch übrig gebliebenen Unterschied in Kirchengebräuchen. (ap. Raynald. l. c. n. 7. sq. n. 637. sq.) So verordnete er, daß, wenn die Gewohnheit der Griechen, diejenigen, welche getauft werden sollten, am ganzen Leibe zu salben, nicht ohne Aergerniß abgeschafft werden könnte, dieselbe beybehalten werden möchte; sie könnten auch nach Belieben mit kaltem oder warmen Wasser taufen; aber nicht die Bischöfe allein sollten die Getauften mit dem geweihten Oel an der Stirne bezeichnen; jeder Bischof sollte dieses Oel am Grünen Donnerstage aus Balsam und Olivenöl verfertigen; doch könnten auch die Griechen ihren alten Gebrauch, nach welchem die Patriarchen und Erzbischöfe mit ihren untergeordneten Bischöfen jenes Oel weihen, noch ferner beobachten; nur zur Büßung hingegen sollte niemanden eine Salbung auferlegt werden. Beym Abendmahl könnten die Griechen kaltes, warmes

nes oder laulichtes Waſſer gebrauchen; die Beſtandtheile deſſelben, die am Grünen Donnerſtage geweiht würden, ſollten nicht unter dem Vorwande der Beſtimmung für Kranke, ein Jahr lang; ſondern vierzehn Tage aufbehalten werden. Weiber ſollten beym Altare ſchlechterdings nicht dienen. Wenn es gleich anſtändiger ſey, daß die Griechen in der großen Faſtenzeit am Sonnabende faſteten; ſo ſoll es ihnen doch auch erlaubt ſeyn, ſolches zu unterlaſſen. Verheyratheten Prieſtern und Vorſtehern von Pfarrkirchen ſoll es vergönnt ſeyn, Beichte zu hören, und Buße aufzulegen; doch ſollen auch die Biſchöfe die Freyheit haben, ihnen zu dieſer und andern Gattungen der Seelſorge Gehülfen und Stellvertreter an die Seite zu ſetzen, weil ſie durch ihre vielen Geſchäffte an ihrer Amtsverwaltung gehindert werden dürften. Daß der Papſt ferner die Hurerey zwiſchen zwo unverheyratheten Perſonen vor eine Todtſünde erklärt, muß eine beſondere Veranlaſſung gehabt haben. Da auch die Griechen bisher drey von den ſieben geringern Kirchenämtern (Ordines minores) vernachläſſigt hätten: ſo ſollten ſie ſich künftig nach der Römiſchen Kirchenverfaſſung richten. Die zweyte, dritte, auch noch mehrere Ehen ſollten ſie nicht weiter verdammen; nur daß ſie rechtmäßig eingegangen werden; doch ſollte die zweyte Ehe von keinem Prieſter eingeſegnet werden. Ehen im vierten Grade der Blutsfreundſchaft oder Verwandtſchaft, nach der Berechnung der Römiſchen Kirche, ſollten ihnen verboten ſeyn. Weil auch die Schrift verſichere, daß die Sünde wider den heiligen Geiſt nicht einmal in der künftigen Welt vergeben werde; mithin daraus folge, daß manche Sünden erſt in derſelben Vergebung erhielten; weil überdieß der Apoſtel lehre, daß eines jeden Werk durchs Feuer bewährt, und manche durch daſſelbe ſeelig werden ſoll; weil ferner

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

ner die Griechen selbst glaubten, daß die Seelen derer, welche ihre Büßung hier nicht vollendet hätten; oder in verzeihlichen Sünden gestorben wären, nach dem Tode gereinigt würden, und durch die Fürbitte der Kirche Beystand erhalten könnten; gleichwohl aber sagten, daß ihnen der Ort dieser Reinigung von ihren Lehrern nicht genau angegeben worden sey: so besiehlt der Papst, daß sie denselben, nach den Lehren der Kirchenväter **das Fegfeuer** (Purgatorium) nennen sollten.

Eine neue Staasveränderung, die Eroberung von **Constantinopel** im Jahr 1261. durch den Griechischen Kaiser **Michael Palåologus**, und der Untergang des Lateinischen Kaiserthums daselbst, den sie verursachte, schien den Friedensunterhandlungen zwischen beyden Kirchen nichts weniger als günstig zu seyn. Aber bald darauf wurden sie von eben diesem Kaiser weit lebhafter, als von einem seiner Vorfahren, betrieben. Schon um das Jahr 1263. schrieb er an den Papst **Urban den Vierten**, der die Genueser wegen eines mit ihm getroffenen Bündnisses excommunicirt hatte, und von dem er überhaupt befürchten mußte, daß er zur Wiedereinnahme von **Constantinopel** eine große Kriegsunternehmung Europäischer Fürsten wider ihn stiften dürfte, überaus höflich und voll Ergebenheit; erkannte ihn vor das Oberhaupt der Kirche und seinen Vater, bey dem es nur stünde, beyde Kirchen mit einander zu vereinigen, und bat ihn, zur Beförderung dieser Angelegenheit Bevollmächtigte zu ihm zu senden. Voll Freude über dieses Anerbieten, dankte der Papst in seinem Antwortschreiben Gott dafür, daß er das Gemüth dieses Fürsten so weit erleuchtet, und ihm den Weg der katholischen Wahrheit gezeigt habe, indem alsdann ihre Uneinigkeit im Glauben und in Kirchengebräuchen von selbst wegfallen würde.

würde. Er verſprach ihm zugleich, die verlangten Geſandter abzuſchicken; empfohl die gedachte Vereinigung durch Stellen der Bibel; bewies ihm den päpſtlichen Primat aus der Schrift und den Kirchenvätern; (wo er unter andern die Römiſche Kirche mit der Arche des Noah verglich, außerhalb welcher alle Thiere im Waſſer der Sündfluth umkommen müßten;) erklärte ihm den ungemeinen Vortheil, den er aus der Aufhebung des Schiſma ziehen würde; wie denn auch die Römiſche Kirche ſtets eine Zuflucht rechtgläubiger Könige in gefährlichen Lagen geweſen ſey; und erinnerte ihn zugleich, daß, ſo lange er der gedachten Kirche ungehorſam bleiben werde, keinem Lateiner von dem Papſte erlaubt werden könne, ihm Beyſtand zu leiſten, indem Ungehorſam eine Todtſünde ſey. (Raynald. Annales Eccl. ad a. 1263. n. 22. ſq. p. 85—88.) J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Schon unterrichtete Urbanus die Franciſcaner, welche er an den Kaiſer ſchicken wollte, wie ſie die Griechen, welche ſich der Römiſchen Kirche unterwerfen würden, behandeln ſollten. (Idem l. c. n. 37. p. 88.) Da aber derſelbe den Fürſten von Achaja, welcher dem Papſte ergeben war, zu bekriegen fortfuhr: ſo trug es dieſer im Jahr 1264. dem Biſchof von Utrecht und andern Biſchöfen auf, einen Kreuzzug zur Eroberung des Kaiſerthums von Conſtantinopel zu verkündigen; verlangte auch von dem Herzoge von Burgund, daß er durch ſeine Kriegsvölker der Kirche jenes Reich wieder verſchaffen möchte. (Idem ad a. 1264. n. 56, 57. p. 112.) Der Kaiſer ſchien hingegen zur genaueſten Verbindung mit dem Papſte immer geneigter zu werden. Er ſchrieb im gedachten Jahre an ihn, er habe den Biſchof Nicolaus von Croton zu ſich kommen laſſen, um von ihm den Glauben

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

ben der Römischen Kirche zu erfahren; und aus der Beschreibung desselben habe er gesehen, daß die Bischöfe jener Kirche mit den vornehmsten Griechischen Lehrern vollkommen übereinstimmten; er bitt also den Papst, diesen an ihn gesandten Bischof mit einigen andern geschickten Männern nach **Constantinopel** zurückzuschicken, und sie nach seiner Vorschrift an der Vereinigung beyder Kirchen arbeiten zu lassen. (l. c. n. 58. 60. p. 112. sq.) **Urbanus** dankte in seinem Antwortschreiben Gotte unter vielen Freudensbezeugungen dafür, daß er dem Kaiser solche Gesinnungen eingeflößt habe; ermahnte ihn aber auch, diese Angelegenheit möglichst zu beschleunigen, und sowohl dem zurückkehrenden Bischof **Nicolaus** als den ihm zugegebenen Franciscanern, in allem zu folgen. (ibid. n. 61—64. p. 113. sq.)

Unter seinem Nachfolger, **Clemens dem Vierten**, hatten diese Unterhandlungen einen nur wenig merklichen Fortgang. Der Papst forderte im Jahr 1267. den Kaiser **Michael** auf, den Armeniern gegen die drückende Uebermacht der Saracenen zu Hülfe zu kommen, und sich deßwegen mit dem Könige von Frankreich, **Ludwig dem Neunten**, zu vereinigen; sollte er etwan, setzte der Papst hinzu, befürchten, daß die Lateiner sein von Kriegsvölkern entblößtes Reich anfallen möchten: so könnte er diesen Besorgnissen am leichtesten dadurch entgehen, wenn er sich den Befehlen der Römischen Kirche unterwürfe. (Raynald. ad a. 1267 n. 66 67. p. 154.) Unterdessen hatten zwar die päpstlichen Abgeordneten bey dem Kaiser ihre friedlichen Bemühungen nicht unglücklich fortgesetzt; allein das Glaubensbekenntniß, welches die Griechen nach **Rom** sandten, wurde von dem Papste so mangelhaft und irrig befunden, daß er den Kaiser ausführlich belehrte,

lehrte, welches der Urbegriff der Römiſchen Kirche ſey, den er annehmen müſſe. In demſelben nehmen der Ausgang des heiligen Geiſtes vom Vater und Sohne, die ſieben Sacrament der Genuß des Abendmahls mit ungeſäuertem Brote, und die höchſte Oberherrſchaft der Römiſchen Kirche, die Stelle ein, welche man erwartet. Der Kaiſer wird auch erinnert, daß zur Unterſuchung dieſes Urbegriffs gar keine Kirchenverſammlung nöthig ſey; wohl aber, wenn der Kaiſer mit den Griechen denſelben unterſchreiben würde, eine gehalten werden ſollte, um die erfolgte Vereinigung beſſer zu befeſtigen; und der Vorſchlag des Kaiſers, daß man ſich erſtlich in Liebe vereinigen, alsdann erſt über die Glaubenslehren und die Verſchiedenheit der Gebräuche handeln ſollte, wird durchaus verworfen. (ibid. n. 72—79.) J. n. C. G. 1073 bis 1303

Alles dieſes würde jedoch den Entſchluß des Kaiſers nicht zu ſeiner Reiſe gebracht haben, wenn nicht endlich der Zuſtand ſeiner Angelegenheiten ihn dazu beynahe genöthigt hätte. Sein errichteter Thron war nichts weniger als feſt gegründet. Er hatte zwar ſeinen Mündel, den jungen Kaiſer Johannes, dem derſelbe eigentlich gebührte, blendend auf einem Schloſſe gefangen ſetzen laſſen. Allein dieſe Gewaltthätigkeit erregte ſo viel Mißvergnügen, daß nicht nur einige Unruhen darüber um Neu entſtanden; ſondern auch der Patriarch Arſenius, der den Kaiſer Michael ſchon gekrönt hatte, ihn wegen ſeiner Unthat, nicht ohne Einwilligung mehrerer Biſchöfe, mit dem Banne belegte; wiewohl er dem Clerich erlaubte, die gewöhnlichen öffentlichen Fürbitten denſelben zuſprechen. Beſtürzt darüber, demüthigte ſich der Kaiſer vor dem Patriarchen auf alle Art. Er ließ ihn vergebens um die Aufhebung des Bannes bitten; gieng

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

gieng selbst in dieser Absicht zu ihm; fiel mehrmals vor ihm nieder, und erbot sich zu jeder Genugthuung, welche der Patriarch fordern könte, ohne von diesem eine andere Erklärung zu bekommen, als diese, daß für große Verbrechen auch große Büßungen geleistet werden müßten. Zuletzt fragte ihn der Kaiser, ob er etwan gar die Regierung niederlegen sollte; und fieng bey diesen Worten an, sein Schwerdt aus dem Wehrgehänge zu ziehen. Sogleich griff Arsenius darnach; allein der Kaiser, der seine Gesinnungen hatte ausforschen wollen, hielt ihn zurück, und warf ihm vor, er trachte ihm nach dem Leben, und wolle ihn daher entwaffnen. Gleichwohl umfaßte er nochmals, in vieler Gegenwart, die Kniee des Patriarchen; wurde aber wieder von denselben zurückgestoßen: und sein Flehen, unter welchem er ihm nachgieng, war eben so fruchtlos. Nachdem ihm solche Versuche öfters mißlungen waren: wurde er endlich erbittert; er beklagte sich über die Härte des Prälaten, der, an Statt ihm zur Verbesserung seines Fehlers behülflich zu seyn, und nach den Kirchgesetzen eine Buße vorzuschreiben, ihn vielmehr von der Regierung verdrängen wolle. „Es ist nunmehr Zeit, sagte der Kaiser, sich an den Papst Roms zu wenden, und bey ihm um ein Rettungsmittel zu bitten. Dazu kam noch dieses, daß der Patriarch, als der Kaiser sich aus einem unglücklichen Kriege kaum mit der Flucht gerettet hatte, und in der Hauptkirche zu Constantinopel Gott dafür dankte, ihn wegen seiner Bekriegung eines christlichen Fürsten mit bittern Vorwürfen überhäufte, welche dieser Fürst geduldig anzuhören schien. (Georgii Pachymeris Michael Palaeologus, L. II. c. 35. p. 107. L. III. c. 2. p. 111. c. 10. p. 127. c. 13. p. 133. c. 14. p. 134. sq. c. 19. p. 141. sq. c. 26. p. 160. sq. Romae, 1666. fol. Nicephori Gregorae Byzant. Hist.

Hiſt. L. IV. c. 4. n. 46. T. I. Venet. 1729. fol.) Nunmehr aber beſchwerte ſich der Kaiſer gegen die anweſenden Biſchöfe über das Betragen des Patriarchen, und fragte ſie, ob ſich würklich ein Mittel finde, ihn mit der Kirche wieder auszuſöhnen, indem er es ſonſt in andern Gegenden ſuchen würde. Da ſie das Verfahren ihres Oberhauptes mißbilligten; jedoch dem Kaiſer einen neuen Verſuch bey demſelben anriethen; und dieſer einigemal erneuert auch fehlſchlug; ſo übergab endlich ein Cleriker dem Kaiſer eine Klagſchrift wider den Patriarchen, worinne ihm manche kirchliche Mißhandlungen vorgeworfen wurden. Bald darauf wurde eine Synode verſammelt, vor welcher er auf wiederholte Vorforderungen nicht erſchien, und daher verurtheilt, abgeſetzt, auch an einen öden Ort verwieſen wurde. Zu ſeinem Nachfolger wählten zwar die Biſchöfe den **Germanus**; da aber dieſer bey dem Volke weder Liebe noch Anſehen hatte, mithin ſeine Abſolution von geringem Nachdrucke geweſen ſeyn würde: ſo ließ ihm der Kaiſer ſeine Abſichten ſo deutlich merken, daß er in kurzem wieder abdankte. **Joſeph**, der ihm in dieſer Würde folgte, ſprach den Kaiſer vom Banne los, nachdem dieſe Begebenheit in den Jahren 1267. und 1268. viele Gährung verurſacht hatte. (Pachymer. l. c. L. IV. c. 1—25. p. 170—207. Niceph. Greg. l. c. p. 46. ſq. c. 8. p. 54.) Die Verheerung des Reichs durch die Bulgaren um gleiche Zeit, verrieth auch die Schwäche deſſelben. (Niceph. Greg. l. c. c. 6. p. 50.) Aber die meiſte Gefahr bedrohte den Kaiſer von Seiten **Carls von Anjou**, Königs von Sicilien. Dieſer hatte ſich im Jahr 1267. mit dem letzten lateiniſchen Kaiſer von **Conſtantinopel**, **Balduin**, genau verbunden, und rüſtete ſich ſowohl zur See als zu Lande, um den Kaiſer **Michael** anzugreifen; zugleich hat er

J. C. 1073 bis 1303.

auch

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

den Papst, wie **Pachymeres** versichert, die allgemeine Aufsicht über diese Kriegsunternehmung zu führen; ob es gleich noch glaublicher ist, daß **Clemens** dieselbe freywillig mit allem Eifer befördert habe. **Michael** empfand es, daß er diesem Feinde gar nicht gewachsen sey. Er suchte also vorzüglich den Papst zu gewinnen, der ihm in der That am meisten zu schaden vermochte; bemühte sich durch ihn **Carln** vom Kriege abzuwenden; trug vieles zur Erleichterung der kirchlichen Vereinigung bey, und nahm alle Lateiner, welche in sein Reich kamen, ungemein günstig auf. Ueberdieß schickte er auch Gesandte an **Ludwig den Neunten**, damit derselbe seinem Bruder **Carl** friedfertige Gesinnungen beybringen möchte; dieser starb aber eben damals im Jahr 1270. auf seinem Africanischen Feldzuge, ohne ihnen mehr als gute Versprechungen ertheilen zu können. (Pachym. l. c. L. V. c. 8. 9. p. 244. sq. Niceph. Greg. l. c. L. V. c. 1. sq. p. 62. sq.)

Während dieser Bestrebungen des Kaisers, seinen Thron eben sowohl durch kirchliche Vereinigungsvorschläge, als durch politische Unterhandlungen zu sichern, waren die Feindseeligkeiten zwischen ihm und dem Könige von Sicilien bereits seit dem Jahr 1269. aber, wie **Ptolemäus von Lucca**, (Hist. eccleſiast. L. XXII. c. 20.) bemerkt, mit abwechselndem Glücke, ausgebrochen. Einen Friedensmittler gab es für sie desto weniger, da der päpstliche Stuhl, nach **Clemens des Vierten** Tode, beynahe drey Jahre hindurch erledigt blieb. Doch **Gregor der Zehnte**, der im Jahr 1271. auf denselben gelangte, beförderte die Absichten des Kaisers und die Aussöhnung beyder Kirchen noch lebhafter als seine Vorgänger. Man hat in der Geschichte der Päpste gesehen, (Th. XXVI. S. 480.) daß er sich eben, da er gewählt wurde, als Archidiakonus

zu

zu Lüttich, bey Gelegenheit eines Kreuzzugs zu Ptolemais befunden habe. Dieſer Aufenthalt hatte ihn mit dem Zuſtande und den Bedürfniſſen des Griechiſchen Kaiſers bekannt gemacht; wie ſehr ſich Griechen und Lateiner ſeit kurzem einander genähert hätten, wußte er ebenfalls; er that alſo den erſten Schritt zur Vollendung dieſer großen Angelegenheit. Im Jahr 1272. ſchrieb er an den Kaiſer, daß er eifrig darnach trachte, beyde Kirchen mit einander zu vereinigen, und ſowohl wegen dieſes, als wegen anderer kirchlichen Geſchäffte, eine allgemeine Kirchenverſammlung auf das Jahr 1274. ausgeſchrieben habe. Unterdeſſen erwarte er die Erklärung des Kaiſers auf die ihm von **Clemens dem Vierten** überſandten Vorſchläge; freue ſich aber ungemein über die ausnehmende Neigung des Kaiſers zum Kirchenfrieden, welche ſo weit gegangen ſey, daß er **Ludwig den Neunten** zum Schiedsrichter in dieſer Sache gewählt habe; ob ſie gleich, wie dieſer ſelbſt erkannt hätte, eigentlich für die Entſcheidung des päpſtlichen Stuhls gehöre. Er ermahnt hierauf den Kaiſer, die Ausführung dieſer rühmlichen Abſichten ja zu beſchleunigen; dabey aber auf die Bewürkung der Glaubenseinigkeit nach der von **Clemens** ertheilten Vorſchrift, eher bedacht zu ſeyn, als auf die übrige Verbindung der Griechen mit den Lateinern. Wenn erſt jene Einigkeit zu Stande gebracht, und der Kaiſer nebſt ſeinen Unterthanen zum Gehorſam gegen die Römiſche Kirche zurückgekehrt wäre: alsdann könnte auch den Griechen eine allgemeine Synode bewilligt werden; nur nicht zur Unterſuchung der ſchon längſt von den Päpſten feſtgeſetzten Glaubenslehre. Uebrigens machte der Papſt dem Kaiſer Hoffnung, daß er auf dieſe Bedingungen auch deſſen Händel mit dem Könige von Sicilien beylegen wollte. Sollte auch der Kaiſer geſonnen ſeyn, Geſandte an ihn zu ſchicken: ſo

J. n. C. G. 1073 bis 1307.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

möchte er vorher den päpstlichen Bevollmächtigten, viel Franciscanern, welche dieses Schreiben überbrachten, eine von ihm, seinem Patriarchen und einigen der vornehmsten Prälaten unterzeichnete Versicherung zustellen, daß sie den Glauben und den Primat der Römischen Kirche anerkennen wollten. (Gregor. X. litterae ad Mich. Palaeol. in Annall. ad a. 1272. n. 25—30. p. 194—197. Pachymer. l. c. c. 11. p. 251.)

Pachymeres, der es wohl wissen konnte, behauptet, daß sein Kaiser bloß aus Furcht vor den feindlichen Zurüstungen Carls, zu einem solchen Vergleiche die Hände geboten habe, indem er sonst nicht daran gedacht haben würde. Wenn aber eben dieser Geschichtschreiber glaubt, daß der Papst aus keiner andern Ursache jenen Gegenstand so lebhaft betrieben habe, als weil ihn das Gemeinnützliche des Entwurfs gerührt habe, so viele christliche Nationen, die einander wegen geringer oder gar keiner Ursachen feindseelig begegnet hätten, zu vereinigen: so erweist er ihm wohl etwas mehr Ehre, als ihm zukam. Genug, man ließ von beyden Seiten viel Ernst blicken. Der Kaiser suchte es seinem Patriarchen und vielen andern am Hofe recht begreiflich zu machen, daß der Papst den Frieden und das gemeine Beste, durchaus vor Augen habe. Unter den päpstlichen Gesandten aber, denen Pachymeres den Nahmen Φρέρεις (von Freres oder Fratres) giebt, weil es Mönche waren, that sich besonders Johannes Paraſtron, ein gebohrner Grieche, durch sein geschmeidiges Betragen sehr hervor. Er erklärte öfters, daß er gerne sterben wollte, wenn er nur erst die gewünschte Vereinigung vollendet gesehen hätte; wohnte dem Griechischen Gottesdienste ehrerbietig bey, und rieth theils den Lateinern, ihren Zusatz vom heiligen Geiste zum Symbolum um der Aussöhnung

Willen

Willen wegzulassen; theils den Griechen, die Entschuldigung wegen jenes Zusatzes anzunehmen. Die Vorsteher der Griechischen Kirche waren dabey immer auf ihrer Hut. Sie verlangten, sagten sie, einen sichern Frieden; nicht einen flüchtig errichteten; die Lehre der Lateiner vom heil. Geiste tadelten sie nicht an sich; sondern nur ihren eigenmächtigen Zusatz zu einem so ehrwürdigen Glaubensbekenntnisse; dieses Aergerniß müsse also vor allen Dingen weggeräumt werden. Der Kaiser, dem dieser behutsame Gang viel zu langsam vorkam, und der auch schon ansehnliche Manner vom Clerus auf seine Seite gebracht hatte, erinnerte die übrigen an die Erbietungen, welche bereits unter dem Kaiser **Johannes Ducas** gegen die Griechen gemacht worden wären; setzte den Unterschied zwischen beyden Kirchen beynahe auf Nichts herab; fand es ganz unbedeutend, wenn man des Papstes im Kirchengebete gedächte; ja, wenn wir sogar, fügte er spöttisch hinzu, die **Appellationen nach Rom** bewilligen sollten: so wird wohl schwerlich jemand, um seine Sache daselbst durchzufechten, über ein so weites und ungestümes Meer hinschiffen. Nachdem der Patriarch **Joseph** mit seinem Clerus diese und andere Vorstellungen des Kaisers angehört hatte: erwartete er, daß der **Charthophylax** (oder Archivarius der Hauptkirche) **Johannes Beccus**, auf den er sich wegen seiner Gelehrsamkeit und fertigen Beredtsamkeit am meisten verließ, die für die Lateiner angeführten Gründe widerlegen würde. Weil aber dieser, aus Furcht vor dem Kaiser, sein Versprechen zu halten zauderte: befohl ihm der Patriarch endlich, bey Strafe des Bannes, seine Meinung zu sagen. **Beccus**, den man gewöhnlich **Veccus** nennte, wird vom **Nicephorus Gregoras** (Hist. Byzant. L. V. c. 5. p. 65. ed. Venet.) als ein Mann von den vortrefflichsten Gaben

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

und gelehrten Kentnissen, von einnehmender und ehrwürdiger Bildung, gerühmt; den zwar einige in den Griechischen Wissenschaften übertroffen; mit dem sie aber, an Scharfsinn, an behender Zunge und Uebung in kirchlichen Lehrsätzen verglichen, nur Knaben geschienen hätten. Bedroht also von seinem Patriarchen, sagte er, die weltliche Gewalt stürme auf seinen Körper los, und die geistliche auf seine Seele; er müsse aber für diese mehr als für jenen sorgen; und nun legte er folgendes Bekenntniß ab: „Einige sind Ketzer, und heißen auch so; andere sind es nicht, und werden auch nicht so genannt; noch andere heißen zwar so; sind es aber nicht; endlich sind einige würklich Ketzer, ob man ihnen gleich diesen Nahmen nicht beylegt: und zu dieser Classe rechne ich die Italiäner.“ (Pachym. l. c. c. 11. 12. p. 251—256.)

n. C. G. 1073 bis 1303.

Um sich wegen dieser Freymüthigkeit an ihm zu rächen, ließ der Kaiser durch einen gewissen **Chumnus** einer Versammlung von Bischöfen eine Klagschrift wider ihn übergeben; die aber solche nicht annahm, weil es der Patriarch nicht erlaubte. **Veccus** bemühte sich, die Gnade des Kaisers wieder zu erlangen; befand es jedoch vor nöthig, seine Freystätte in einer Kirche zu suchen, aus welcher er bald darauf herausgelockt, und in ein Gefängniß geworfen wurde. Nunmehr schickte der Kaiser dem Patriarchen, den er seiner besten Stütze beraubt zu seyn glaubte, eine von den Theologen seiner Parthey aufgesetzte Schrift zu, worinne bewiesen seyn sollte, daß die Lateiner keiner Ketzerey schuldig wären; zugleich ließ er ihm befehlen, wenn er damit nicht zufrieden wäre, seine Widerlegung nur aus den bewährtesten Zeugnissen und Gründen zu führen. Der Patriarch versammlete die Bischöfe, Mönche und andere Gelehrte, die mit ihm einstimmig

mig dachten, in großer Anzahl; selbst die Schwester des Kaisers erschien unter ihnen; und die vorzüglichsten darunter, zu welchen auch der Geschichtschreiber Pachymeres, aus dem diese Erzählung genommen ist, gehörte, verfertigten eine Gegenschrift, welche der Kaiser nicht vor dienlich befand, öffentlich verlesen zu lassen. Dagegen arbeitete der Kaiser desto mehr daran, einen Mann von solchem Gewichte, als der gefangene Veccus war, auf seine Seite zu ziehen. Er ließ ihm Auszüge aus Schriften vorlegen, welche den Lateinern günstig waren; nach und nach wurden auch die Gesinnungen desselben etwas umgestimmt; er verlangte nur, um sich völlig zu überzeugen, jene Schriften selbst zu lesen, und bekam sie auch nebst seiner vollkommenen Freyheit. Auf der andern Seite war auch der Patriarch darauf bedacht, sich noch mehr zu verwahren. Er folgte daher dem Rathe des Mönchs Josites Job, ein von diesem entworfenes, und von den Bischöfen, seinen Anhängern, gebilligtes Schreiben, an alle Gläubige seines Kirchensprengels herumzuschicken, in welchem er ihnen nicht nur Vorschriften gab, wie sie über diese Angelegenheit urtheilen sollten; sondern auch eidlich versicherte, daß er seine Denkungsart hierüber niemals ändern werde. So unangenehm dieses dem Kaiser war, so viel Vergnügen machte ihm die Erklärung, welche Veccus um eben diese Zeit gab, er sey nun gänzlich überzeugt, daß man sich mit den Lateinern gar leicht vereinigen könne, indem der Unterschied des Griechischen Lehrbegriffs von dem ihrigen, nach Stellen des Athanasius, des Alexandrinischen Cyrillus und des Maximus, worinne der Ausgang des heil. Geistes vom Vater durch den Sohn vorgetragen werde, nur auf das einzige Vorwort durch ankomme. (Pachymer. l. c. c. 13—16. p. 256—261. Nicephor. Gregor. l. c. p. 65.)

n. C. G. 1073 bis 1303.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Aufgemuntert durch diesen Beyfall, drang der Kaiser desto hitziger in die Bischöfe, dem Veccus zu folgen, indem man nur auf diese Weise das Reich vor bevorstehenden Kriegen bewahren könne. Er schickte auch Gesandte mit kostbaren Geschenken an den Papst ab, die demselben die Unterwürfigkeit der Griechen bezeugen sollten. Den Patriarchen schaffte er auf eine gute Art aus dem Wege. Er beredete ihn, sich mit Beybehaltung aller seiner Ehrenbezeigungen und Einkünfte, in ein Kloster zu begeben; würde die Vereinigung mit der Römischen Kirche nicht zu Stande kommen: so sollte er in seinen Pallast zurückkehren, sein Amt ferner fortführen, es auch an den Bischöfen, welche sich von ihm getrennt hatten, nicht ahnden; wenn aber der kirchliche Friede geschlossen würde: so sollte er, wenn er denselben immer noch mißbilligte, seine Würde einem andern überlassen. Da viele Bischöfe noch immer wie ihr Oberhaupt gesinnt waren; so ließ sie der Kaiser vor sich kommen; versprach ihnen, daß ihre Kirche, auch nach einer solchen Verbindung, in ihrer bisherigen Verfassung bleiben sollte; zeigte ihnen, daß keiner von den drey Punkten, auf welchen dieser Vergleich beruhe, der Primat des Papstes, die Appellationen an denselben, und sein Andenken im Kirchengebete, (τὸ πρωτεῖον, τὸ ἔγκλητον, καὶ τὸ μνημόσυνον) erhebliche Folgen für sie haben könne; warf ihnen auch üble Gesinnungen gegen sich vor. Die Bischöfe gaben ihm zur Antwort, daß sie nach den Kirchengesetzen über solche Angelegenheiten ohne ihren Patriarchen nicht gemeinschaftlich berathschlagen dürften. Als sie aber einzeln darüber befragt wurden: hielten einige die beyden ersten Punkte vor erträglich; bey dem dritten hingegen erinnerten sie, daß dadurch ein Recht eingeführt, und diejenigen zur Kirchengemeinschaft aufgenommen würden, welche sich an der Glaubensregel

selbst

selbst so unverantwortlich vergriffen hätten. Einer von den vornehmen Clerikern bat sogar den Kaiser fußfällig, er möchte ja nicht, indem er einen auswärtigen Krieg abzuwenden trachtete, einen gefährlichern, innerlichen und kirchlichen erregen. Allein der Kaiser bedrohte den Clerus so heftig, und mißhandelte einige von demselben so hart, daß endlich keiner darunter übrig blieb, der nicht den Kirchenfrieden nach seinem Willen angenommen hätte. (Pachymer. l. c. c. 16 — 20. p. 261 — 268.) J. n. C. G. 1073 bis 1302.

Mittlerweile waren die kaiserlichen Gesandten an den Papst, der ehemalige Patriarch **Germanus**, und der Bischof von **Nicäa**, nebst einigen Staats- und Hofbedienten, bey demselben angelangt. Sie erschienen auch auf der allgemeinen Kirchenversammlung, welche er im Jahr 1274. zu **Lyon** hielt. In dem Schreiben, welches sie von ihrem Kaiser mitbrachten, (Michaël. Palaeol. litterae ad Gregor. X. in Harduini Actis Concill. T. VII. p. 693. sq.) wurde der Glaube der Römischen Kirche völlig so wiederholt, wie ihn ehemals **Clemens der Vierte** den Griechen vorgezeichnet hatte; auch der Primat der Römischen Kirche anerkannt, und nur die Bitte noch hinzugefügt, daß die Griechen das Symbolum, so wie sie es vor der Trennung beyder Kirchen gebraucht hätten, auch ihre alten Gebräuche beybehalten dürften, welche mit jenem Glauben, mit der Schrift und den Verordnungen der ökumenischen Synoden, ingleichen mit den Lehren der Kirchenväter nicht stritten. Ein anderes Schreiben, das diese Gesandten überreichten, (l. c. p. 668. sq.) war von vielen Griechischen Metropoliten, und im Nahmen ihrer untergeordneten Bischöfe, auch von dem Clerus der Hauptstadt abgelassen: ebenfalls voll von Unterwürfigkeit gegen den Papst, welche, nach ihrem scheinheiligen Ausdrucke durch die Gnade Gottes

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

gewürkt worden ſeyn ſollte; wobey ſie jedoch geſtehen, daß ihr Patriarch noch immer hartnäckigen Widerſtand leiſte, und, wenn er dabey beharren würde, abgeſetzt werden müſſe. Nach ſolchen Erleichterungen wurde die Abſicht beyder Theile auf dieſer Synode bald erfüllt. Der vornehmſte Geſandte des Kaiſers, **Georgius Actopolita**, ſein Oberſchatzmeiſter, (Magnus Logothota,) den man bereits unter den Geſchichtſchreibern dieſes Jahrhunderts (Th. XXIV. S. 464. fg.) kennen gelernt hat, ſchwor im Nahmen des Kaiſers das **Schiſma** zwiſchen beyden Kirchen gänzlich ab; erklärte zugleich das vorgeleſene Glaubensbekenntniß der Römiſchen Kirche vor durchaus richtig, dem er daher ſtets getreu bleiben wolle; erkannte auch beſonders die höchſte kirchliche Oberherrſchaft des Papſtes. (Sacramentum Imperatoris Graecorum, ap. Harduin. l. c. p. 697. ſq.) Eben einen ſolchen Eid legte auch einer von den Abgeordneten des Griechiſchen Clerus ab. (Sacramentum Graecorum, ib. p. 701. ſq.) Nunmehr wurde das Symbolum abgeſungen; und die Griechen ſangen zweymal das Bekenntniß vom Ausgange des heil. Geiſtes vom Vater und Sohne ab. (ib. p. 691.)

So ſchien alſo die Vereinigung der Griechiſchen mit der Römiſchen Kirche, oder vielmehr die Unterwerfung der erſtern unter die Gebote der letztern, glücklich vollendet zu ſeyn. **Gregor der Zehnte** bezeigte nicht allein dem Kaiſer **Michael Paläologus** ſeine ausnehmend große Freude darüber, und ermahnte ihn, alle Ueberbleibſale des **Schiſma** in ſeinem Reiche ſogleich zu vertilgen; (Greg. X. Epiſt. I. ap. Harduin. l. c. p. 701. ſq.) ſondern ſchrieb auch an deſſen älteſten Prinzen **Andronicus**, er möchte ja hierinne in die Fußtapfen ſeines Vaters treten; (ib. p. 702. ſq.) und em-

empfohl endlich den Griechiſchen Biſchöfen, deren Abgeordnete zu **Lyon** geweſen waren, in einem beſondern Schreiben, (Ep. III. p. 703. ſq.) alle kranke Schaafe, (das heißt, die dieſer Vereinigung abgeneigt wären,) von ihrer Heerde zu entfernen; auch ihren Kaiſer in dieſem Eifer treulich zu unterſtützen. Der Papſt ſchickte überdieß den **Abt von Monte Caſſino** ab, um einen Stillſtand zwiſchen dem Kaiſer und dem Könige von Sicilien, ingleichen deſſen Schwiegervater **Philipp, Balduins des Zweyten** Sohn, der ſich auch Kaiſer von **Conſtantinopel** nannte, zu ſchließen: die Hauptabſicht, welche **Michael** durch die kirchliche Verbindung zu erreichen ſuchte. (Raynald. ad a. 1274. n. 20. p. 223. ſq.) In ſeinem Reiche ſelbſt benützte er ſie ſogleich nach der Zurückkunft ſeiner Geſandten. Den Patriarchen **Joſeph** ließ er aus dem Grunde völlig abſetzen, weil nunmehr die Bedingung eingetreten ſey, unter welcher er ſeine Würde niederzulegen verſprochen habe. Auch wurde der Hofgottesdienſt zugleich in Griechiſcher und lateiniſcher Sprache gehalten, und im öffentlichen Gebete des Papſtes, unter dem Nahmen des **höchſten Erzbiſchofs des Apoſtoliſchen Stuhls, und ökumeniſchen Papſtes**, gedacht. (Pachymer. l. c. c. 22. p. 270. ſq.)

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Allein es fehlte gar viel daran, daß die Griechen überhaupt mit dieſer Vereinigung ſo zufrieden geweſen wären, als der Kaiſer und der Papſt. Vielmehr entſtanden daraus unter ihnen ſelbſt, weil der Kirchenfriede von manchen geprieſen, von andern verworfen wurde, ſo feindſeelige Trennungen, daß nicht wenige allen Umgang mit einander, und ſogar die gewöhnlichen Anreden aufhoben. Auch unter denen, welche eine von beyden Partheyen ergriffen hatten, erhoben ſich darü-

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

ber Zwistigkeiten, wie gewisse Punkte verstanden werden müßten. Es gab endlich Griechen, die ehemals mit Lateinern in bürgerlichen Verbindungen gestanden hatten; jetzt aber, da eine kirchliche hinzugekommen war, sie nur desto mehr verabscheueten. (Pachymer. l. c. c. 23. p. 271. sq.) Der Kaiser hingegen, der bloß des Friedens mit dem Könige Carl versichert seyn wollte, schickte deßwegen Gesandte an den Papst, bey dem sie auch jenen Fürsten antrafen, der es sich mit genauer Noth von seinem geistlichen Oberherrn verbieten ließ, die Griechen zu bekriegen; welche doch, wie ihm Gregor vorstellte, Söhne der Kirche wären. (Idem l. c. c. 26. p. 278.) Daß Veccus um diese Zeit zum Patriarchen von Constantinopel gewählt wurde, brachte auch nicht mehr Einigkeit in die Griechische Kirche; obgleich der Kaiser dem Papste meldete, sie sey ihm ganz unterthänig. Diejenigen, welche anders gesinnt waren, suchten sich mit dem abgesetzten Patriarchen Joseph, einem sehr verträglichen Manne, zu verbinden, bis ihn der Kaiser in eine entlegene Gegend verwies. Sie bestritten auch den geschlossenen Frieden in Schriften als gefährlich. Veccus selbst fiel bey dem Kaiser einige Zeit darauf in Ungnade, weil er gegen denselben öfters mit zu ungestümer Zudringlichkeit für Arme, Bedrückte und Verklagte sprach. Es wurde also auch von einem Bischof, der dem Kaiser einen Gefallen erweisen wollte, eine aus nichtswürdigen Vorwürfen zusammengesetzte Klage wider ihn erhoben. Sobald aber Veccus merkte, daß man ihn zu stürzen suche: ließ er vom Pachymeres seine Abdankungsurkunde aufsetzen; und ob sie gleich der Kaiser nicht annehmen wollte; so zog er sich doch in ein Kloster zurück. (Pachym. l. c. c. 24. 25. 28. 29. p. 273 — 278. 280 — 284. L. VI. c. 10 — 13. p. 307 — 311.)

Zu

Zu Rom war es nicht unbekannt geblieben, wie wankend die neulich getroffene Vereinigung in der Griechischen Kirche sey. Es kamen daher im Jahr 1277. Gesandte des neuen Papstes **Johannes des Ein und zwanzigsten** nach **Constantinopel**, welche in seinem Nahmen erklärten, der Kirchenfriede beruhe nicht bloß auf Worten; sondern auf Thaten; die Griechen möchten also würkliche Beweise von demselben geben, die bey einer Uneinigkeit sehr nöthig wären; der sicherste würde dieser seyn, wenn sie das Symbolum eben so wie die Lateiner hersagten. Der Kaiser suchte den Patriarchen und die Bischöfe vorher zu gewinnen, ehe die Gesandten mit ihnen sprächen; er versprach ihnen also eidlich, er wolle niemals zugeben, daß ein Zusatz zum Glaubensbekenntnisse gemacht werde. Die Gesandten selbst aber ließ er in den öffentlichen Gefängnissen herumführen, wo einige seiner Anverwandten mit Ketten beladen saßen, weil sie den Vergleich mit den Lateinern verworfen hatten. Er setzte auch den Patriarchen **Veccus** vollkommen wieder in die Verwaltung seines Amtes ein. Für den Papst ließ er eine Schrift entwerfen, wie sie derselbe nach seinem Antrage wünschen konnte: und diese wurde, weil die von Rom her abgeschickten Urkunden immer von einer großen Menge Bischöfe unterzeichnet waren, auch von überaus vielen Griechischen Bischöfen unterschrieben; die aber zum Theil gar nicht vorhanden waren, und deren Würden oder Nahmen nur der Canzellist, der diese Schrift ausfertigte, mit Nachahmung ihrer Handschrift, beygefügt hatte. In dieser Schrift wurden alle besondere Redensarten der Griechischen Kirchenväter **vom Ausgange des heil. Geistes, zum Beyspiel, daß er vom Sohne ausgegossen, ertheilt, gegeben werde, aus ihm hervorglänze und hervorscheine**, (προχεῖσθαι, χορηγεῖσθαι,

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

ρηγεῖσθαι, διδόσθαι, ἐκλάμπειν, ἐκφαίνεσθαι) und dergleichen mehr, in der Absicht über einander gehäuft, damit der eigentliche Ausdruck des **Ausgehens** (ἐκπορεύεσθαι) dadurch überflüssig gemacht, und von den Griechen keine bestimmtere Erklärung über diese Lehre gefordert werden dürfte. Es wurde noch hinzugesetzt, daß diejenigen, welche diesem friedlichen Vergleiche nicht beytreten wollten, die verdienten Strafen leiden sollten. Alles dieses, sagt **Pachymeres** selbst, waren nur träumerische und trügliche Vorstellungen, um die Griechen von der Beschuldigung zu befreyen, daß sie den Kirchenfrieden nicht beobachtet hätten. Der Kaiser ließ sogar zween angesehene Männer, welche sich wegen dieses Friedens vor ganz von der Griechischen Kirche getrennt erklärt hatten, dem Gesandten des Papstes übergeben, damit sie derselbe nach seinem Gefallen bestrafen möchte; der sie aber vielmehr mit einer Empfehlung an den Kaiser, als unschuldig Verdächtige, zurückschickte. Das kaiserliche Schreiben an den Papst war ebenfalls so abgefaßt, wie alles Uebrige, was beyde Theile, um einander zu hintergehen, unternahmen. In demselben wurde versichert, es gebe keinen Griechen mehr, der die Lateiner vor excommunicirt halte, und wer sich künftig unterstehen würde, solches zu behaupten, sollte es nicht ungeahndet thun. Gleichwohl wußte man es wohl, daß es Griechen gebe, welche öffentlich diejenigen mit dem Banne belegten, die sich mit den Lateinern vereinigt hätten. **Raynaldi** hat zwey solche Schreiben des Kaisers; auch eines von seinem Sohne und Mitregenten **Andronicus**, und noch eines von dem Patriarchen **Veccus** und den mit ihm verbundenen Bischöfen, an den Papst, mitgetheilt; (ad a. 1277. n. 21—39. p. 263—268.) worinne freylich alles über die Glaubenseinigkeit gesagt ist, was man zu **Rom** nur wünschen konnte; ausgenom-

J. C. 1073 bis 1303.

genommen, daß der Patriarch den Gebrauch des gesäuerten und ungesäuerten Brodts im Abendmahl als gleichgeltend ansieht. (n. 39. p. 267.) Aber von den erstgedachten Kunstgriffen des Kaisers und seines Clerus hat er ganz geschwiegen. Dagegen schildert er nach dem Nicephorus Gregoras, einem Griechischen Geschichtschreiber um die Mitte des vierzehnten Jahrhunderts, (Hist. Byzant. L. V. c. 2. p. 64. sq. ed. Ven.) alle, welche der kirchlichen Vereinigung widerstrebten, als einen elenden Haufen des Pöbels, als Landstreicher und Schwärmer; ohne daß sich zeigen ließe, der Geschichtschreiber habe bloß von den Gegnern der Lateiner gesprochen. Pachymeres, der theilnehmender Augenzeuge war, und doch mit unpartheyischer Billigkeit schrieb; wenn ihn gleich Raynaldi einen schismatischen Schriftsteller nennt, sagte, daß es mürrische und mit der Verfassung der Lateinischen Kirche, welche doch von den ältesten Zeiten her mit der Griechischen in den vornehmsten Lehren und Kirchengebräuchen immer übereingestimmt hätte, unbekannte Leute gewesen wären, die jetzt nicht allein die Lateiner äußerst verabscheuet; sondern sogar den Gottesdienst der Griechen, als wenn er seit jener Vereinigung befleckt worden wäre, unter vielen Verwünschungen verworfen hätten. Als daher der Kaiser in einer zahlreichen Versammlung von Bischöfen und Mönchen, darunter nicht wenige Gegner der Verbindung mit den Lateinern waren, zwar den Hauptgegenstand der Uneinigkeit nicht berührte; wohl aber das unzeitige Verdammen und Excommuniciren abgeschafft wissen wollte: kamen alle darinn überein, daß diejenigen den Bann verdienten, welche sich an den öffentlichen Religionsverhandlungen vergriffen. (Pachymer. l. c. L. VI. c. 14.—18. p. 311—318.)

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Deccus

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Veccus hatte bisher immer ein Bedenken getragen, die Feder wider eine Menge von Schriften zu ergreifen, worinne die Lateiner als Ketzer, der kirchliche Vergleich als Gott mißfällig, und er selbst angegriffen wurde. Er befürchtete, sagt Pachymeres, (L. VI. c. 28. p. 282.) von einem solchen Gefechte nur Aergerniß, weil die Leser selten wären, welche beurtheilen könnten, auf welcher Seite die meiste Wahrscheinlichkeit sey, und weil es den Schriftstellern schwer falle, die gebührende Mäßigung zu beobachten. Vornemlich aber bewog er, durch Streitschriften die einmal festgesetzten Lehren zweifelhaft zu machen; da man doch vielmehr gegen diejenigen, welche Neuerungen versuchten, sich bloß auf die Uebereinstimmung mit der Kirche berufen müsse. Er änderte jedoch endlich seinen Entschluß, indem er täglich Schriften zu Gesichte bekam, in welchen die mit den Lateinern eingegangene Vereinigung als ein würklicher Abfall vom Glauben vorgestellt wurde. Er glaubte also dieses Vorgeben widerlegen, und zugleich beweisen zu müssen, daß, wenn gleich jene Verbindung nicht so ungemein nützlich wäre, sie doch aus billigen und heiligen Gründen hätte geschlossen werden müssen. Bey diesen seinen Arbeiten legte er die Schriften des Nicetas, der gegen den Anfang des dreyzehnten Jahrhunderts Erzbischof von Thessalonich war, und in sechs Büchern von Gesprächen über den Ausgang des heil. Geistes, den Lateinern beygepflichtet hatte, woraus Allatius (adverf. Hottingerum, c. 19 p. 467. sq.) einiges angeführt hat; ingleichen des eben so gesinnten und bereits oben (S. 420.) genannten Nicephorus Blemmida, zum Grunde; vermehrte sie aber mit vielen Zusätzen, und suchte hauptsächlich darzuthun, daß der obgedachte Vergleich seinen festen Grund habe. Mehrere seiner Schriften dieses Inhalts, (wie ein

Buch

Buch von der Vereinigung der Kirchen des alten und neuen Roms; zwölf Aufſätze vom Ausgange des heil. Geiſtes; ein Schreiben an den Alexius Agallianus über eben dieſen Gegenſtand; ein Synodalurtheil, und ſein Teſtament,) hat Allatius in ſeine bekannte Sammlung eingerückt; (Graecia orthodoxa, T. I. p. 61 — 379.) und noch andere, die auch dazu gehören, in den zweyten Theil derſelben. (p. 84. ſq. 95. ſq. 149. ſq. 287. ſq. 522. ſq.) Lateiniſch ſind ſeine drey Bücher vom Ausgange des heil. Geiſtes durch Bartholo Nihuſius zu Mainz im Jahr 1655. 8. herausgegeben worden. J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Es würden beynahe nur Wiederholungen bereits mehrmals vorgekommener Beweiſe und Bemerkungen werden, wenn aus dieſen Schriften Auszüge mitgetheilt werden ſollten. Lehrreicher iſt das Urtheil, welches Pachymeres über dieſelben gefällt hat. (L. VI. c. 23. p. 326.) „Der Patriarch, ſchreibt er, blieb nicht bey dem Wenigen ſtehen, was ſich augenſcheinlich erweiſen läßt; ſondern ſetzte noch einiges hinzu, dem man mit Recht widerſprach. Es gieng ihm, wie denen, welche einen ſchwachen Magen haben; die aber, außer verdaulichen Speiſen, auch andere nicht ſo heilſame eſſen, und daher ſowohl die nahrhaften als die ſchädlichen ausſpeyen müſſen. Daraus entſtand ein unzeitiger Streit; man beſchuldigte den Veccus, daß er Bewegungen über Lehrſätze geſtiftet habe, über welche ſich zwar Privatperſonen unterreden könnten; die man aber nicht öffentlich durchfechten dürfe, um die Einfältigen nicht in Verwirrung zu bringen; zumal da es eine Lehre betraf, über welche andern ſchon das Stillſchweigen auferlegt worden war.“ Man beſchwerte ſich darüber auch bey dem Kaiſer; der aber

bloß

bloß den zweydeutigen Befehl gab, die Lehre von Gott
J. n. C. G. könnte wohl öffentlich bekannt werden; wenn man nur
1073 die heil. Schrift nicht verdrehte. Gleichwohl hatten so
bis viele Bischöfe, welche sich bey der Vereinigung mit
1303. den Lateinern dem Willen des Kaisers gemäß bezeigten, als sie dazu gezwungen wurden, mit Vorbeygehung der streitigen Lehre selbst, sich bloß zu einer äußerlichen Verbindung mit jener Kirche verstanden, wie solches die Zeitumstände erforderten, und in der ältern Kirchengeschichte ähnliche Beyspiele vorgekommen waren. Veccus hingegen mißbilligte eine solche Einschränkung; er suchte auf Synoden und in seinen Büchern darzuthun, daß alle Griechen, ohne ihr Gewissen zu verletzen, den Kirchenfrieden mit den Lateinern eingehen könnten und müßten; und daß ihre Vorfahren geirrt hätten, indem sie sich dessen weigerten. Er rechtfertigte daher auch den Zusatz der Lateiner zum Symbolum dadurch, daß er das Durch den Sohn, welches in den Stellen Griechischer Kirchenväter gebraucht wird, vor gleichbedeutend mit Aus dem Sohne nahm; und dergleichen mehr. Der Bischof von Ephesus, der vornehmste unter jenen Bischöfen, ärgerte sich nebst ihnen gewaltig an diesen Behauptungen; sie wünschten nichts mehr, als die Absetzung des Patriarchen. Dieser hingegen suchte durch den eben genannten Bischof, dem er deßwegen nicht bloß den gewöhnlichen Ehrennahmen des Heiligsten, sondern gar des Allerheiligsten (παναγιώτατος) gab, einen Zutritt zu dem Kaiser zu erlangen. (Pachymer. l. c. c. 23. p. 327—330.)

Kaum ist es zu verwundern, daß dieser Fürst, mitten unter solchen Partheyen und Händeln, die seine Absichten hinderten, endlich in Wuth gerieth; wiewohl er sie gerade an den unschuldigsten ausübte. Er ließ

zween der vornehmen Herren, die er wegen ihres Widerſtandes gegen die kirchliche Vereinigung ins Gefängniß geworfen hatte, vor ſich holen, und, nachdem er ſie mehrere Tage hindurch mit Schimpfwörtern und Mißhandlungen überhäuft hatte, des Geſichts berauben. Ehe ſie dieſe Martervolle Strafe ausſtanden, warfen ſie dem Patriarchen in Gegenwart des Kaiſers vor, ſie würden dasjenige bis an ihr Ende glauben, was ſie von ihm gelernt hätten, als er noch aus eigenen Einſichten ſprach, und für den Glauben alles duldete; ſeitdem habe er freylich, aus Begierde nach dem Patriarchate, anders gelehrt. (Pachymer. l. c. c. 24. p. 330. 331.) Nicht einmal aber zu Rom genoß der Kaiſer die Früchte ſeiner eifrigen Bemühungen. Schon im Jahr 1218. gab ihm Nicolaus der Dritte zu verſtehen, daß er weder für ſein gutes Vernehmen mit dem Könige Carl, noch ſelbſt für die Glaubenseinigkeit zwiſchen beyden Kirchen hinlänglich ſorge; er ſchrieb ihm auch eine gewiſſe Zeit vor, binnen welcher er Geſandte an ſeinen Hof ſchicken ſollte. (ap. Raynald. ad h. a. n. 15. p. 281. ſq.) Der Kaiſer ſchwor daher in einem Schreiben an den Papſt im folgenden Jahre, das Schiſma von neuem ab. (ib. ad a. 1280. n. 19. p. 321. ſq.) Da aber der nächſte Papſt Martin der Vierte glaubte, daß der Kaiſer ſein zu Lyon gethanes Verſprechen, gemeinſchaftlich mit den abendländiſchen Fürſten die Saracenen zu bekriegen, nicht erfüllt, vielmehr ſich dem Gehorſam gegen die Römiſche Kirche entzogen habe: ſo excommunicirte er ihn im Jahr 1281. und verbot allen ihm unterworfenen Chriſten jede Verbindung mit demſelben. (Raynald. ad h. a. n. 25. p. 329.) Aeltere Schriftſteller, welche Raynaldi anführt, (l. c. n. 26.) verſichern ſehr wahrſcheinlich, daß dieſes hauptſächlich auf Anreizung des Königs Carl geſchehen

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

hen sey, der einen excommunicirten Fürsten leichter
F. n. C. G. 1073 bis 1303. vom Throne zu stürzen hoffte. Es kann auch gar wohl seyn, wie Pachymeres meldet, (L. VI. c. 30. p. 344.) daß die Nachrichten, welche der Papst von dem Schicksal der kirchlichen Vereinigung unter den Griechen, die schon nichts weiter als ein Blendwerk war, empfangen hatte, ihn bis zu einem so gewaltsamen Schritte aufgebracht haben. Sobald der Kaiser solches erfuhr, verbot er, beym Hofgottesdienste des Papstes im Kirchengebete zu gedenken. Er würde auch sogleich die ganze Verbindung mit der Römischen Kirche aufgehoben haben, wenn er nicht befürchtet hätte, daß er durch eine solche Veränderung seiner mit so beschwerlicher Mühe durchgesetzten Gesinnungen verhaßt werden dürfte. Doch er starb auch bald darauf im Jahr 1282. (Pachymer. l. c. p. 345. c. 35. p. 360.) Nicht allein Nicephorus Gregoras meldet, (Hist. Byzant. L. V. c. 7. p. 78. ed. Venet.) daß ihm sein Sohn Andronicus nur ein Begräbniß, wie es Leute vom Pöbel erhielten, habe geben lassen, weil er vom ächten Kirchenglauben abgefallen sey; sondern es setzt auch ein lateinischer Schriftsteller beym Raynaldi (ad a. 1284. n. 73. p. 355.) hinzu, daß auf den Tod des Kaisers eine große Unruhe zu Constantinopel erfolgt sey, indem das gemeine Volk geschrieen habe, ein solcher Anhänger der Lateiner dürfe nicht unter andern Christen begraben werden.

Andronicus, der stets über diese Angelegenheit anders gedacht hatte, wurde jetzt auch durch den Rath seiner Vatersschwester Eulogia bewogen, öffentlich zu bekennen, daß ihn bloß der Wille seines Vaters genöthigt habe, dem kirchlichen Vergleiche beyzutreten, und daß er daher wegen dieser Schwachheit wohl einer Verzeihung werth sey. Zugleich äußerte er so viele

Abnei-

Abneigung gegen den Patriarchen Veccus, (ob er sich gleich insgeheim bey ihm dadurch entschuldigen ließ, weil sein Betragen beym Anfange einer noch nicht festen Regierung, und, da eine heftige Parthey den abgesetzten Patriarchen Joseph wieder hergestellt wissen wollte, nothwendig sey,) daß Veccus, der dieses wohl verstand, in ein Kloster entwich, wo ihm der Kaiser eine Wache zur Sicherheit gegen den Haß, welchen er sich vom Clerus und vom Volke zugezogen hatte, gab. Nunmehr kam Joseph wieder an seine Stelle, und seine Kirche wurde von der bisher erlittenen vermeintlichen Befleckung durch Besprützung mit Weihwasser gereinigt. Der alte kranke und überhaupt schwache Patriarch überließ es seinen Mönchen, theils die Laien, welche bisher den Lateinern günstig gewesen waren, für Geld in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen; theils die Bischöfe und Cleriker von eben dieser Parthey mit Strafe zu belegen, wenn sie ihre Aemter behalten sollten. Auf einer Kirchenversammlung wurden Klagen wider die angesehensten Männer dieser Art vorgebracht, und ihre Schriften zum Feuer verurtheilt. Vor allen andern gieng man auf den Veccus los. Er, den man geradezu vor einen Ketzer, und vor die Hauptursache alles Unheils, das bisher die Kirche getroffen habe, erklärte; gegen den man das Volk so sehr verhetzte, daß daraus Lebensgefahr für ihn entstand, wurde vor die Synode gefordert, um sich zu verantworten. Dieses that er, indem er sich auf die Bedrängnisse und Bedürfnisse der vorhergehenden Regierung berief. Er mußte aber seine Abdankung unterschreiben, und der Kaiser verwies ihn nach Prusa. Die nunmehr herrschende Parthey trennte sich wiederum in zwo einander entgegengesetzte: in die Arsenianer, welche das Recht des ehemaligen Patriarchen Arsenius vertheidigten, und den damaligen, Joseph, verwarfen, der von

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

jenem excommunicirt worden war; und in die Anhänger Josephs. Der Kaiser selbst gerieth dadurch in nicht geringe Verlegenheit, weil die erstere Parthey zahlreich und ungestüm war, und, wenn ihre Behauptung vom Joseph Eingang fand, auch die durch ihn geschehene Weihung des Andronicus zum Kaiser vor ungültig gehalten werden mußte. Er suchte sie wenigstens durch Glimpf in ihren Schranken zu halten. Als sie sich erboten, durch ein Wunder, welches Gott an dem Körper eines verstorbenen Heiligen würken würde, die Gerechtigkeit ihrer Sache darzuthun, indem man ihre schriftlichen Urkunden, die sie zu seinen Füßen hinlegen wollten, bald darauf in seiner Hand finden würde: hatte zwar der Kaiser alle mögliche Vorsichtigkeit anwenden lassen, damit sie keinen Betrug dabey spielen könnten; ließ ihnen aber doch, weil er sich nicht vor sicher genug hielt, melden, er halte es vor dienlicher, daß man die Aussprüche Gottes erwarte, als sie neugierig erforsche, weil auch die Zeit der Wunder längst verflossen sey, und an Statt derselben schon ehemals Moses und die Propheten empfohlen worden seyen. (Georg. Pachymer. Andronicus Palaeologus, L. I. c. 1 — 13. p. 4 — 24. Romae, 1669. fol. Niceph. Gregorae Byzant. Hist. L. VI. c. 1. p. 80 — 82. ed. Ven.)

Gleiche Behutsamkeit gebrauchte der Kaiser, als kurz darauf der Patriarch Joseph gestorben war. Er ernannte Georg von Cypern zu dessen Nachfolger, einen gelehrten Mann, und der beyden Partheyen angenehm zu seyn schien. Dieser veränderte seinen Nahmen in Gregorius, nachdem er, zur Vorbereitung auf seine Würde, in den Mönchsstand getreten war. Allein es hörte weder die Verfolgung der lateinischgesinnten auf, indem eine unter seinem Vorsitze gehaltene

Synode

Synode viele solcher Bischöfe ohne Untersuchung und auf die schimpflichste Art verurtheilte; noch konnte der Kaiser selbst die Arsenianer und Josephiten mit einander vereinigen; ob er gleich in Ermahnungen, Bitten und Drohungen gegen sie abwechselte. Sie wollten es bloß auf eine unmittelbare göttliche Entscheidung ankommen lassen, welche von beyden Partheyen Recht habe. Der Kaiser bewilligte ihnen solches: jeder Theil sollte seine schriftlichen Klagen oder Vertheidigungen in einen brennenden Scheiterhaufen werfen; würde eine derselben im Feuer unversehrt bleiben: so sollte dieses ein Zeugniß für die Gerechtigkeit ihrer Parthey abgeben; wenn aber beyde verbrennen würden: so sollte auch alle Uneinigkeit zwischen ihnen ein Ende nehmen. Würklich verschonte das Feuer keine von beyden Schriften. Voll Freuden eilte also der Kaiser selbst zu Fuß unter dem unfreundlichsten Wetter mit den vornehmsten Arsenianern zum Patriarchen hin, den sie feyerlich durch Annehmung des Abendmahls von ihm anerkannten. Aber schon am folgenden Tage reuete sie dieser Schritt; sie verlangten noch die Abstellung alter Beschwerden; besonders, daß alle unter dem Patriarchate des **Veccus** zu **Constantinopel** geweihte Cleriker ihres Amtes entsetzt werden sollten. Die Erlaubniß, welche sie sich darauf von dem Kaiser erbaten, den Leichnam des **Arsenius** nach **Constantinopel** führen zu dürfen, wo er seitdem fast allgemein wie der Körper eines Heiligen verehrt wurde, trug auch nicht wenig zur Unterhaltung der Partheyenwuth bey. (Pachymer. l. c. c. 14. sq. p. 24. sq. c. 17. p. 30. sq. c. 22. p. 36. sq. c. 31. p. 52. sq. Niceph. Gregor. l. c. L. VI. c. 1. p. 82. sq. ed. Ven.) J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Unterdessen reizte **Veccus**, auch als ein Verwiesener, immer noch die eifersüchtige Aufmerksamkeit

J. u. C. G. 1073 bis 1303.

der Streitenden. Man beschuldigte selbst den Patriarchen Gregorius, er habe es nicht vertragen können, daß dieser Mann allein so sehr unter den Griechischen Theologen an Gelehrsamkeit und Beredtsamkeit hervorragte; allein die unbesonnene Hitze eines weit unbedeutendern Mannes zog ihn eigentlich von neuem auf den kirchlichen Schauplatz. Zu Prusa, wo Veccus lebte, war vor kurzem ein ehemals kaiserlicher Küchenbedienter, nachmals ein Mönch, Nicolaus, Bischof geworden. Um gleich anfänglich seinen Eifer gegen die neuliche Verbindung mit den Lateinern auf eine ungewöhnliche Art zu zeigen, schrieb er den Einwohnern dieser Stadt auf gewisse Tage Enthaltung von allem Fleischessen vor; eine aussöhnende Büßung, wie er vorgab, für jenes grobe Verbrechen. Die Prusäer, denen dieses erzwungene Fasten sehr beschwerlich fiel, verwünschten ihn deswegen; noch mehr aber überhäuften sie den Veccus, als die erste Ursache dieser ungereimten Vorschrift, wo sie ihn erblickten, mit Schimpfwörtern. Er fand dieses länger unerträglich, und fragte daher einst eine Menge versammleter Einwohner, indem er zugleich von ihrem Bischof sehr verächtlich sprach, warum sie denn über ihn, einen gebohrnen Griechen, (eigentlich Römer, wie sich die damaligen Griechen so gerne nannten,) so rasend herfielen, während daß sie einen lateinischen Fremdling aus Cypern als Patriarchen verehrten? Wenn sie, fuhr er fort, um Glaubenslehren Willen wider ihn aufgebracht wären: so möchte ihn der Kaiser in einer Versammlung weiser Männer anhören. Andronicus, der dieses erfuhr, veranstaltete auch bald eine Versammlung zu Constantinopel, aus Bischöfen, Clerikern, Mönchen und Laien zusammengesetzt; der Patriarch Gregorius, der Alexandrinische, der Kaiser selbst mit seinen Staatsbedienten, waren auch zugegen.

Veccus

Veccus und zween seiner Freunde, (unter welchen Georgius Metochita, Diakonus der Hauptkirche zu Constantinopel, der sich auch durch Schriften für die Vereinigung der lateinischen Kirche bekannt gemacht hat, welche Allatius, de Eccl. Occid. et Orient. perpetua consensione, L. II. c. 15. p. 771. nennt,) stritten hier von neuem mit ihren Gegnern über den Ausgang des heil. Geistes, und suchten vergebens zu zeigen, daß Durch und Aus, in seinem Verhältnisse gegen den Sohn gebraucht, völlig einerley bedeuteten. Man schied beynahe erbitterter aus einander, als man gekommen war. Veccus, der den Patriarchen Gregorius schlechterdings verwarf, wurde in eine andere Gegend verwiesen. Gregorius setzte zwar eine Schrift wider ihn auf, die, mit Verdammungen seiner Gegner abgelesen, von dem Kaiser und den Bischöfen unterschrieben wurde; aber bey dem übrigen Clerus Widerspruch fand, und sogar den Vorwurf eines Irrthums gegen den Verfasser erregte, weil darinne das Wort προβολεὺς, welches Damascenus von Gott dem Vater in Rücksicht auf die Hervorbringung des heil. Geistes durch das Wort, gebraucht hatte, falsch erklärt worden sey. Die Bewegungen darüber stiegen so hoch, daß auch er seine Stelle niederlegen mußte. Athanasius, der im Jahr 1294. sein Nachfolger wurde, sah sich noch in eben demselben Jahre genöthigt, einen gleichen Schritt zu thun. Diese Unruhen pflanzten sich noch in die spätern Jahre der Regierung des Andronicus fort, welche mit seinem Leben bis ins Jahr 1341. gedauert haben. Aber es belohnt die Mühe nicht, alle kleinere Vorfälle dieser Art zu sammeln. Genug, der Vergleich, den die Griechen zu Lyon mit dem Papste geschlossen hatten, wurde so vollkommen vernichtet, daß die Abneigung der meisten von ihnen gegen einen solchen

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

chen Frieden ein neues Wachsthum erhielt, und ihre Kirche selbst darüber die ärgsten Zerrüttungen erlitt. Veccus starb um das Jahr 1298. im Gefängnisse; und die Parthey lateinischgesinnter Anhänger, welche er hinterließ, scheint immer schwächer geworden zu seyn. Pachymeres hat auch diese letzten Auftritte der großen Streit- und Friedenshändel am ausführlichsten und zuverlässigsten beschrieben. (l. c. L. I. c. 34. p. 55. c. 35. p. 57. sq. L. II. c. 1–17. p. 73–102. c. 21–24. p. 110–118. L. III. c. 29. p. 183.) Was Nicephorus Gregoras davon berichtet, (L. VI. c. 2. p. 85. sq. c. 4. p. 89. sq. c. 5. p. 91. sq. c. 7. p. 96. sq.) kann damit nicht ohne Nutzen verglichen werden. Allatius muß zwar gestehen, (de Eccl. Occid. et Orient. perpetua consens. L. II. c. 16. p. 786. sq.) daß zur Zeit des Andronicus das Schisma von den Griechen heftiger als jemals vorher unterhalten worden sey, und daß sie voll Wuth gegen die Lateiner viel Beleidigendes ausgestoßen hätten; bewundert aber zugleich, (vermuthlich, um dennoch eine immerwährende Uebereinstimmung beyder Kirchen zu erzwingen,) die göttliche Vorsehung, welche, damit das Griechische Reich nicht ganz durch Ketzerey und Unwissenheit verunstaltet werden möchte, die fremde Lateinische Nation, welche mit dem Schwerdte in der Hand in das Innere desselben eingedrungen sey, in den besten Städten und Ländern vertheilt habe; so daß dieselbe, mit Beybehaltung ihrer alten Religion, die Lehren des wahren Glaubens auf allen Seiten habe ausstreuen können, und hierinne auch bey den Griechen nicht wenig Eingang gefunden habe. Einige gute Beyträge zu dieser Geschichte hat auch Johann Georg Walch (Hist. controversiae Graecor. Latinorumq. de processione Spiritus S. p. 76—96. Ienae, 1751. 8.) mitgetheilt. Uebrigens hat Riesling nicht

n. C. G. 1073 bis 1303.

übel

übel bemerkt, (Hiſtoria concertationis Graecor. Latinorumq. de eſu ſanguinis et carnis morticinae in re cibaria, p. 227. ſq. Erlang. 1763. 8.) daß ſich zwar die Griechen auch durch ihren Abſcheu vor dem Eſſen des Bluts und des Erſtickten, ſeit den älteſten Zeiten von den Lateinern unterſchieden haben; daß dieſes aber unter die Gebräuche gehöre, welche ihnen auf der Synode zu **Lyon** von dem Papſte bewilligt worden ſind. J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Will man noch mehr Schriftſteller kennen lernen, welche in dieſer langen und einer der unnützeſten Streitigkeiten gegen einander gefochten haben: ſo werden **Allatius** und **Walch** in ihren eben angeführten Büchern Nachrichten genug davon geben; aber es ſind keine ſolche, die hier angeführt zu werden verdienten. Nur einer der angeſehenſten Lehrer der Römiſchen Kirche aus dieſen Zeiten, **Thomas von Aquino**, erfordert es, daß die Geſchichte etwas bey ihm ſtehen bleibe. **Urbanus der Vierte**, der bis zum Jahr 1264. regierte, hatte ihn eine Schrift wider die Griechen leſen laſſen, in welcher **Thomas** manche Stellen der Griechiſchen Väter nicht geſchickt genug erklärt fand. Er ſetzte daher ſelbſt eine ſolche Widerlegung auf, (in S. Thomae Aquin. Opuſculis omnibus, Opuſc. I. contra errores Graecorum, ad Urbanum IV. p. 1—18. Pariſ. 1634. fol.) in welcher er zuerſt bemerkt, daß einige Stellen der alten Griechiſchen Lehrer deßwegen zweifelhaft ſcheinen könnten, weil die Kirchenväter überhaupt ſeit dem Aufkommen von Irrthümern des Glaubens über denſelben ſich vorſichtiger als vorher ausgedrückt hätten, und weil vieles wohl im Griechiſchen, aber nicht im Lateiniſchen, gut klinge; wie zum Beyſpiel dieſes: daß der Vater, Sohn und heil. Geiſt drey Hypoſtaſen ſind; wofür die Latei-

J. n C. G. 1073 bis 1303.

ner drey Personen sagen; so wie diese auch nicht drey Substanzen in der Gottheit annehmen, weil bey ihnen Substanz an Statt des Wesens gesetzt wird. Thomas geht also mehrere Redensarten Griechischer Kirchenväter durch, und begleitet sie mit einer mildernden Erklärung. Wenn sie sagen, daß der Sohn der zweyte vom Vater, und der heil. Geist der dritte sey: so ist dieses bloß in der Ordnung vom Zählen zu verstehen. Von ähnlicher Art sind folgende: das Wesen ist im Sohne gezeugt, und im heil. Geiste gehaucht; der Vater bedarf weder des Sohns noch des heil. Geistes zu seiner Vollkommenheit; dieser ist das Mittel zwischen Vater und Sohne; er ist das Bild und das Wort des Sohnes; er sendet den Sohn nicht; er würkt wahrhaftig durch den Sohn; Gott war in der Kirche nicht durch die Gnade in den Menschen vor der Menschwerdung Christi; das göttliche und unerschaffene Wesen ist empfangen und gebohren worden; die Gottheit ist Mensch geworden; (ein Ausdruck des Athanasius, den Lombard verwirft;) der Sohn Gottes hat die menschliche Natur in sein Wesen aufgenommen; Gott hat gemacht, daß der Mensch Gott geworden ist; das Bild des ersten Menschen ist von Christo nach der Auferstehung weggenommen worden; ein Geschöpf kann nicht mit dem Schöpfer würken; unter den Engeln nennen wir nach ihrer Natur keinen den zweyten und dritten; indem Paulus lehrte, lernten auch die Seraphim; der Hauch, den Gott in den ersten Menschen einblies, war der heil. Geist; wer einmal gelästert hat, dem ist es unmöglich, nicht zu lästern; und dergleichen mehr. Hierauf wendet sich Thomas zu der Lehre vom Ausgange des heil. Geistes, und sucht erstlich zu beweisen, daß selbst die darinne irrenden Griechen denselben auch in Ansehung des Sohnes zugeben müßten. Denn nach der Schrift

sey

sey doch der heil. Geist der Geist des Sohnes; werde von diesem gesandt, und nehme von dem, was des Sohnes ist; auch würke der Sohn durch den heiligen Geist; ferner sey der heil. Geist, nach den Lehrsätzen der Griechischen Väter, das Bild, der Charakter und das Siegel des Sohnes; er sey vom Vater durch den Sohn; er sey eben sowohl vom Sohne, als vom Vater; ja von Ewigkeit her von beyden zugleich; eine Person von den Personen des Vaters und Sohns; aus dem Wesen von beyden; natürlich vom Sohne; dieser hauche den heil. Geist aus; (spirat) und zwar auf eine ihm eigene Art; zugleich mit dem Vater, und von Ewigkeit her; der heil. Geist werde von dem Wesen des Sohns ausgehaucht; er fließe aus dem Sohne hervor; und zwar von Ewigkeit; der Sohn sey sein Ursprung, (deoriginat) sein Urheber, seine Grundursache und Quelle. Gleichwohl, fährt **Thomas** fort, wollen unsere Gegner, nach allen diesen Bekenntnissen ihrer eigenen Lehrer, nicht einräumen, daß der heil. Geist vom Sohne **ausgehe**, weil gerade dieses Wort von denselben und in der heil. Schrift nicht gebraucht worden ist. Allein dieses fließt nothwendig aus allen vorhergedachten Ausdrücken; weil das Wort **Ausgehen** unter allem, was einen Ursprung anzeigt, das gemeinste ist, und die Art desselben weniger bezeichnet, als **Ausfließen**, **Gesandt werden**, und dergleichen mehr. **Cyrillus von Alexandrien** hat sogar **Hervorfließen** und **Ausgehen** gleichbedeutend gebraucht. Griechische uud Lateinische Lehrer bedienen sich, wenn sie den Ausgang des heil. Geistes beweisen, gleicher Gründe; **Anselmus** und **Athanasius** leiten ihn beyde daraus her, weil Vater und Sohn gleiches Wesens sind; beyderley Lehrer unterscheiden den heil. Geist dadurch vom Sohne, daß er von demselben sey, und erkennen, daß der Unterschied der Personen auf

J. n. C. G. 1073 bis 303.

einer

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

einer natürlichen Ordnung beruhe. Endlich geſtehen die Griechiſchen Lehrer ſelbſt, es ſey zur Seeligkeit nothwendig zu glauben, daß der heil. Geiſt vom Vater ſey. Eben ſo wichtig aber, wie **Thomas** ferner behauptet, iſt der Irrthum derer, welche es leugnen, daß der Statthalter **Chriſti, der Römiſche Biſchof, nicht das Oberhaupt der ganzen Kirche ſey.** Zum Beweiſe davon bringt er Stellen aus Kirchenverſammlungen und Griechiſchen Vätern bey, welche bloß durch Folgerungen, oder gar durch Verdrehungen, zu ſeinen Dienſten ſtehen müſſen; wie zum Beyſpiel, der **Alexandriniſche Cyrillus** behauptet haben ſoll, ohne dem Papſte unterworfen zu ſeyn, könne man nicht ſeelig werden. Eben dieſe Irrenden, zeigt er weiter, verſündigen ſich auch dadurch an der Reinigkeit des Leibes **Chriſti**, daß ſie vorgeben, dieſer könne nicht aus ungeſäuertem Brodte geweiht werden. Gegen ſie werden Stellen Griechiſcher Lehrer und die gewöhnlichen Gründe gebraucht. Endlich ſucht er auch aus Stellen des **Gregorius von Nyſſa** und des **Theodoretus**, zu erweiſen, daß ſie das **Fegfeuer** ausdrücklich gelehrt haben. Ein völlig verunglückter Beweis, indem ſich die vorgebrachten Stellen in ihren Schriften nicht finden. Was aber beſonders den **Theodoretus** anbetrifft: ſo hat bereits **Rich. Simon** (Hiſt. critique des principaux Commentateurs du N. Teſt. p. 324.) angemerkt, daß nicht er, ſondern vermuthlich ein neuerer Griechiſcher Scholiaſt, die ihm beygelegte Stelle aufgeſetzt habe; und Herr D. **Wßelt** vermuthet, (Corollar. poſt Praefat. ad Theodoreti Opp. T. III. Halae, 1771. 8.) es möchten wohl Griechiſche, aber der Römiſchen Kirche ergebene, Abſchreiber in Italien geweſen ſeyn, die den Text des **Theodoretus** dergeſtalt verfälſcht haben.

Neben

Neben dieſer alten und langen, auch jetzt noch nicht geendigten Streitigkeit zwiſchen Griechen und Lateinern, deren Grund von der dogmatiſchen Seite im Eifer ohne Einſicht, und von der hierarchiſchen im Kampfe zwiſchen Herrſchbegierde und Freyheitsliebe lag, wurde die Griechiſche Kirche um den Anfang des zwölften Jahrhunderts durch eine Parthey in Bewegung geſetzt, deren Nahme und Entwickelung neu, ihre Grundlage aber und Meinungen größtentheils eines ſehr alten Urſprungs waren. Sie führt den Nahmen der **Bogomilen**, wie **Euthymius Zigabenus** angemerkt hat, (Panoplia dogmat. P. II. Tit. 23. in Biblioth. PP. Lugdun. T. XIX. p. 220. in Lambecii Commentar. de Biblioth. Caeſar. Vindob. L. III. p. 170. et in Io. Chriſtoph. Wolfii Hiſtoria Bogomilorum, p. 1. Viteberg. 1712. 4.) von zwey Bulgariſchen Worten; welche aber auch im Slaviſch-Wendiſchen gleiche Bedeutung haben: **Bog**, Gott, und **Milui**, Erbarme dich; weil ſie ſich dieſer Gebetsformel öfters bedienten, mit der die bey den Ruſſen gewöhnliche: **Hoſpodi pomiloi**, Herr, erbarme dich mein! übereinſtimmt. Man ſcheint ihnen alſo dieſen Nahmen aus gleicher Urſache beygelegt zu haben, wie man eine aus der Geſchichte des vierten Jahrhunderts bekannte, und daſelbſt (Th. VI. S. 219. fg.) beſchriebene Sekte die **Betenden**, **Mezalen**, **Maſſalliani**, **Evchitä**, genannt hat. In der That hält auch **Euthymius** (l. c. ap. Wolfium l. c. p. 9.) die **Bogomilen** vor einen Theil der **Maßalianer**, mit denen ſie vieles gemein; jedoch auch manches Eigene hätten. Die Prinzeſſinn **Anna Comnena**, welche eben ſo wie **Euthymius**, zur Zeit der **Bogomilen** lebte, beſtätigt zwar dieſe Verwandtſchaft; ſetzt aber noch hinzu, daß ſie auch zum Theil aus der Parthey der **Manichäer**, die man **Paulicianer** nenne, zuſam-

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

sammengesetzt sey. (Alexiados L. XV. p. 486. ed. Paris.) Ihre nächste Entstehung oder Erneuerung hatte sie einem gewissen **Basilius** zu danken, den **Anna** einen **Erzsatrapen des Nataniels**, dem Anzuge nach einen Mönch, und zur Verbreitung der Gottlosigkeit voll von Kunstgriffen, nennt; (l. c. p. 487.) **Zonaras** nach ihr ohngefähr auf eben diese Art schildert; (Annal. L. XVIII. p. 300. T. II. ed. Paris.) **Euthymius** hingegen vor einen Arzt und äußerst gefährlichen Menschen ausgiebt. (ap. Wolf. l. c. p. 17.) **Wolf** hat zwar dabey richtig bemerkt, daß **Basilius** kein eigentlicher Mönch gewesen sey, weil er diese Lebensart verworfen habe; allein seine Vermuthung, daß derselbe sich bloß darum der Arzneykunde ergeben habe, damit er bey Gelegenheit seiner Heilungsversuche, den Menschen seine Irrthümer desto leichter einflößen könnte, scheint sich auf nichts zu gründen. Funfzehn Jahre lang soll er nach dem **Zonaras** sich mit der Erlernung seiner Ketzereyen, und zwey und funfzig mit dem Vortrage derselben beschäftigt haben. Er wählte sich zwölf Schüler, denen er den Nahmen Apostel gab; mit diesen, sagt **Anna**, (l. c.) verband er auch einige Schülerinnen von äußerst verdorbenen Sitten: und durch diese wußte er eben seine schlimmen Lehrsätze sehr weit herum bekannt zu machen.

n. C. G. 1073 bis 1303.

Alexius Comnenus, der damals zu **Constantinopel** regierte, war, wie seine Tochter versichert, (l. c. p. 486. sq.) eben so vor allen andern geübt, Lehrmeinungen zu untersuchen, als er es in Schlachten war: und in seinem kränklichen Alter wandte er seine gewöhnliche Thätigkeit auf geistliche Gegenstände. Als er daher von der schnellen Ausbreitung dieser Parthey hörte: ließ er einige **Bogomilen** vor sich kommen,

men, welche alle bekannten, daß Basilius ihr Anführer sey. Einer von ihnen, Diblatius, wollte nicht freywillig gestehen, was der Kaiser zu wissen verlangte; er wurde daher gemartert, bis man erfuhr, wo Basilius anzutreffen sey. Nachdem man sich desselben bemächtigt hatte: begegnete ihm der Kaiser, um seine Meinungen aus ihm herauszulocken, sehr schmeichelhaft; ließ ihn neben sich und an seiner Tafel sitzen; stellte sich auch, als wenn er und sein Bruder Isaacius lernbegierige Schüler von ihm werden wollten, die alles, was er, den der Kaiser seinen hochgeehrtesten Vater nannte, sagte, als göttliche Aussprüche annähmen und beobachteten, damit sie ihre Seelen retten möchten. Anfänglich trauete der Alte diesen Fallstricken nicht; endlich fiel er doch in dieselben, und erbot sich zu einer vertrauten Erklärung. Er wurde also in einen geheimen Ort des Palastes geführt, wo der Kaiser und sein Bruder ihm zuhörten, wie er gegen Christum, das Abendmahl und die Kirchen die gröbsten Lästerungen ausstieß. Aber hinter dem Vorhange saß ein Schreiber, der alles dieses so geschwind als möglich aufzeichnete. (Anna l. c. p. 487. 488. Euthym. ap. Wolf. p. 21. sq.) J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Nun wurde der Kaiser plötzlich aus seinem Schüler sein Richter; ließ die Thüre öffnen, den geistlichen Senat mit dem Patriarchen zusammenrufen, und alles was Basilius vorgetragen hatte, ihnen vorlesen. Da dieser es nicht leugnen konnte, daß es seine Meinungen wären: so behauptete er sie mit aller Dreistigkeit, und setzte hinzu, daß er für die Wahrheit derselben, Feuer, Geißeln und einen tausendfachen Tod auszustehen bereit sey. Die betrogenen Bogomilen glaubten nemlich, schreibt die Prinzessinn Anna, daß sie alle Strafen leicht ertragen könnten, weil sie von

Eng-

Engeln mitten aus einem brennenden Scheiterhaufen
J. n. würden herausgerissen werden. Selbst viele von sei-
C. G. nen Anhängern schimpften jetzt auf ihn; er blieb aber
1073 bey seinen Gesinnungen, bereit alles dafür zu leiden.
bis Oefters ließ ihn der Kaiser aus dem Gefängnisse zu sich
1203. holen; er ermahnte ihn vergebens, seinen Irrthümern zu entsagen. Man streute nachmals aus, um ihn desto verabscheuungswürdiger zu machen, daß er, als er noch in einem besondern Hause bewacht wurde, und bereits anfieng, die Geheimnisse seiner Sekte dem Kaiser zu offenbaren, des Nachts von den Teufeln mehrmals mit einer Menge Steine geworfen worden sey; zur Strafe, sagt Anna, weil er seinen Freunden durch dieses Bekenntniß eine Verfolgung zuzog. Um diese noch genauer zu entdecken, ließ der Kaiser bekannt machen, daß alle Bogomilen verbrannt werden sollten. Gar bald meldete sich eine große Anzahl Menschen, von denen sich viele rechtfertigten, daß sie nicht zu dieser Parthey gehörten; andere aber ihre Anhänglichkeit an dieselbe desto hartnäckiger bezeigten. Der Kaiser ersann einen neuen Kunstgriff, damit er die ächten Christen von den verstellten unterscheiden könnte. Sie mußten alle vor ihm, den Senatoren, Bischöfe und Mönche umgaben, erscheinen; ein jeder wurde befragt, ob er ein Bogomile oder ein Rechtgläubiger sey? und da sie wiederum darauf verschiedentlich antworteten: sprach er mit angenommenem Zorne folgendes Urtheil aus. Es sollten zwey Oefen erbauet werden: der eine mit einem darneben aufgezeichneten Kreuze: und zu diesem sollten sich diejenigen begeben, welche im Bekenntnisse des Christenthums sterben wollten, indem es auch für die fälschlich Angeklagten besser seyn werde, christlich zu sterben, als der Ketzerey verdächtig zu leben; bey dem andern Ofen aber sollten sich die hartnäckigen Bogomilen versammeln. Sie theilten sich

auch

auch würklich nach diesem Ausspruche. Schon schlug die Flamme in beyden Opfer empor; schon seufzeten viele Zuschauer darüber, daß der Kaiser Christen verbrennen lassen wollte. Allein er entließ sie vielmehr unter manchen Ermahnungen; selbst die Bogomilen wurden nur in verschiedene Gefängnisse vertheilt, und die zwölf Apostel von ihnen abgesondert. Mit allen gaben sich sowohl der Kaiser, als mehrere Cleriker viele Mühe, sie zum Kirchenglauben zurückzuführen; bey einigen gelang es ihnen auch, und diese wurden in Freyheit gesetzt; andere aber starben in einer leiblichen Gefangenschaft. Den Basilius hingegen erklärte die unter dem Vorsitze des Patriarchen Nicolaus versammelte Geistlichkeit, als einen unverbesserlichen Erzketzer, des Feuers würdig. Auch der Kaiser trat diesem Urtheil bey, nachdem er sich noch öfters vergeblich bestrebt hatte, denselben zu bekehren. Es wurde also ein Scheiterhaufen angezündet, und auf der andern Seite ein Kreuz hingestellt, mit der Wahl für ihn, daß er, wenn er das Kreuz verehren würde, von aller Strafe frey seyn sollte. Doch Basilius tröstete sich mit einem himmlischen Beystande gegen das Feuer; und ob er gleich, bey Annäherung zu demselben, etwas bestürzt zu werden schien; so versicherte er doch, er werde unversehrt darinne bleiben. Da man sich gleichwohl vor seinen Zauberkünsten fürchtete: so warf man zur Probe seinen Mantel ins Feuer; er verbrannte; Basilius aber rief dennoch aus: Seht ihr, wie er unbeschädigt in die Luft fliegt! Endlich stürzte man ihn selbst in die Flammen. Dem Volke, das auch die umstehenden Bogomilen dahin geworfen wissen wollte, und schon deßwegen Hand an sie legte, that der Kaiser Einhalt. Alles dieses scheint nicht lange vor dem Jahr 1118. vorgefallen zu seyn. (Anna

J. n. C. G. 1073 bis 1301.

Comnena l. c. p. 487—494. Euthym. ap. Wolf. p. 33. Zonaras l. c. p. 300. ſq.)

J. n. C. G. 1073 bis 1203.

Sollten auch einige Umſtände in dieſer Nachricht von den Schickſalen des **Baſilius** verdächtig oder erdichtet ſcheinen; ſo iſt doch kein Grund vorhanden, die Glaubwürdigkeit derſelben überhaupt zu bezweifeln. Wenn man aber ſeine Lehrſätze ausforſchen will: ſo entſtehen weit mehr Schwierigkeiten. Die Prinzeſſinn **Anna** ſagt nur wenige Worte von denſelben; (l. c. p. 488.) entſchuldigt aber an einem andern Orte (p. 499.) ihr Stillſchweigen darüber damit, es würden von den Lehren und Sitten der **Bogomilen** ſo ſchändliche Dinge erzählt, daß es ſich für ein Frauenzimmer, zumal von ihrem hohen Stande, nicht ſchicke, dieſelben zu wiederholen. Statt deſſen verweiſet ſie auf das bisher oft angeführte, und oben (S. 332. fg.) genau beſchriebene Werk des **Euthymius Zigabenus**, das er auf Befehl ihres Vaters aufgeſetzt hat. Es enthält allerdings den älteſten und vollſtändigſten Abriß des Lehrbegriffs der **Bogomilen**; der daher von den allermeiſten Neuern, unter andern auch von einem Marburger Theologen des vorigen Jahrhunderts, **Samuel Andreä**, (Diſquiſ. hiſt. theolog. de Bogomilis, in Ioh. Vogtii Bibliotheca Hiſtoriae haereſiologicae, T. I. Faſcic. I. p. 121. ſq. Hamb. 1723. 8.) und von **J. C. Wolfen** (l. c. de doctrinis Bogomilorum, p. 41. ſq.) zum Grunde ihrer Beſchreibung jener Lehren gelegt worden iſt. **Gottfried Arnold** hat, nachdem ihm **Friedr. Spanheim** darinnne etwas vorgegangen war, (Hiſt. Chriſt. Sec. XII. p. 1601. Opp. T. I.) zuerſt behauptet, die **Bogomilen** ſeyen eben ſo wie die **Maſſalianer**, mit denen ſie ganz eine Parthey ausgemacht hätten, unrechtmäßig verketzert worden; man müſſe ſie als Zeugen der Wahrheit anſehen,

ansehen, die sich an die gemeinen Irrthümer und Satzungen nicht wollten binden lassen; die Bosheit der Orthodoxen zeige sich auch darinne, daß sie in ihren Zeugnissen und Anklagen wider diese Ketzer gar nicht übereinstimmten, und sie hätten sich nicht geschämt, ihnen die unerhörtesten Dinge beyzumessen. (Unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie, Erster Theil, B. IV. C. 8. S. 206. B. XII. C. 5. S. 356. fg. Frankf. am Mayn, 1700. fol.) Freylich sind dieses nur allgemeine Vorwürfe, welche **Arnold**, wie es ihm öfters begegnet, durch keine genaue Prüfung der Quellen dieser Geschichte bestätigt. Allein eben weil durch dieselben die Glaubwürdigkeit des **Euthymius** ganz heruntergesetzt wird, hat es **Wolf** vor nöthig befunden, diese mit aller Sorgfalt zu retten. (l. c. p. 43. sq.) Da es der Kaiser, schreibt er, diesem Mönche vor andern aufgetragen hat, die Ketzereyen zu beschreiben und zu widerlegen: so ist es gar nicht wahrscheinlich, daß er die Geschichte der **Bogomilen**, welche dem Kaiser selbst und andern seiner Zeitgenossen gut bekannt war, unrichtig oder nachlässig erzählt haben sollte. Er ist der einzige, der ihre Lehrsätze umständlich aufgezeichnet hat, und als Zeuge darüber angesehen werden kann; mithin sieht man nicht, wo die Widersprüche der Schriftsteller darinne zu suchen sind. Endlich wird auch sein Zeugniß durch einige andere Geschichtschreiber bekräftigt; und die unerhört scheinenden Meinungen der **Bogomilen** haben vor und nach ihnen ihres gleichen in der Ketzergeschichte. Aber noch viele Jahre nach **Wolfen**, suchte **Johann Ludwig Oeder** in einer unter **Christoph August Heumanns** Vorsitze im Jahr 1743. zu Göttingen vertheidigten Streitschrift, (Prodromus historiae Bogomilorum criticae, 4.) zu zeigen, daß man auf die Nachrichten des **Euthymius** von den **Bogomilen** nichts

J. n. C. G. 1079 bis 1203.

nichts bauen könne; die meisten Irrthümer, deren er sie beschuldige, rührten aus seinen Verleumdungen, und vornehmlich daher, weil sie die Kreuze und Bilder nicht verehren wollten. (Götting. Zeitungen von gelehrten Sachen, 1743. St. 49. S. 440.) Da ich diese Schrift nicht gesehen habe: so weiß ich nicht, welche Hauptgründe ihr Verfasser wider die Zuverlässigkeit des **Euthymius** beygebracht habe.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Daß sich erhebliche Bedenklichkeiten gegen seine Erzählungen angeben lassen, fällt bey einiger Untersuchung bald in die Angen. Man hat bereits gesehen, was vor ein mittelmäßiger Sammler **Euthymius** in diesem Werke sey; wie sehr bey ihm alles darauf ankomme, die eingeführten schlimmen Begriffe von sogenannten Ketzern fortzupflanzen; besonders, das Ansehen der Kirchenväter, von welchen sie bestritten wurden, aufrecht zu erhalten, und sie aus dem herrschenden System zu widerlegen; aber eine unpartheyische oder nur gemäßigte Darstellung und ruhige Prüfung ihrer Lehrbegriffe; eine Absonderung des Richtigen und Guten, was darinne vorkömmt, von ihren würklichen oder scheinbaren Verfälschungen des Christenthums, vermißt man gänzlich. Der Umstand, daß er auf Befehl des Kaisers geschrieben hat, macht seine Wahrhaftigkeit eher verdächtig. Denn da **Alexius Comnenus** einmal gegen die **Bogomilen** den Theologen gemacht, ihre geheimsten Lehren herausgelockt, mit ihnen disputirt, sie zum Theil bekehrt; nnd ihren Anführer, gemeinschaftlich mit dem Clerus, zum Scheiterhaufen verurtheilt hatte: so durfte der Mönch **Euthymius** alles dieses nicht anders vorstellen und berichten, als wie der Kaiser und die Synode wollten. Hätte er nur einen schriftlichen Aufsatz des **Basilius**, oder ein Glaubensbekenntniß dieser Parthey bekannt gemacht:

gemacht; so würde man ihm auf solche Urkunden glauben müssen. Man kann es auch keine Bestätigung seiner Abschilderung von den Lehren der **Bogomilen** nennen, daß **Constantinus Harmenopulus**, dieser berühmte Rechtsgelehrte zu Thessalonich, der mehr als zweyhundert Jahre später gelebt hat, ohngefähr eben eine solche mittheilt; (de Sectis, c. 19. p. 532. in Leunclavii et Freheri Iure Graeco-Romano, T. I. Francof. 1596. fol.) die aber offenbar aus dem **Euthymius** abgekürzt ist. Unterdessen reichen alle diese Zweifel doch nicht so weit, daß man den **Euthymius** beschuldigen könne, er habe bloß Verleumdungen gegen die **Bogomilen** vorgetragen. Da die Abstammung dieser Parthey zugleich von den **Massalianern** und **Manichäern**, mithin auch von den jüngern Sprossen der letztern, **Priscillianisten** und **Paulicianern**, hergeleitet wird: so stimmen die ihr zugeschriebenen Lehrsätze damit größtentheils überein. Einiges darunter könnte wohl übertrieben oder hinzugedichtet seyn, weil sich in allen diesen Nachrichten der bitterste Haß äußert; und daß sie sich diesen auch vorzüglich durch ihren Abscheu gegen Kreuze und Kirchen mögen zugezogen haben, ist eben so wahrscheinlich.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Nichts bleibt also übrig, als daß die oftgedachten Lehren hier angezeigt werden; ihre Vergleichung mit den Meinungen anderer Religionsgesellschaften, und ähnliche Erläuterungen, auch die Widerlegungen des **Euthymius**, kann man in **Wolfs** bisher gebrauchtem Buche (p. 45–96.) beysammen finden. Von der heil. Schrift nahmen die **Bogomilen** nur sieben Bücher, nach ihrer Abtheilung, an: die **Psalmen**, die sechszehn **Propheten**, die vier **Evangelien**, die **Apostelgeschichte**, die **Briefe der Apostel**, und die **Offenbarung Johannis**; wovon sie den Grund

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

in den sieben Säulen, Sprüch. Salom. C. IX. v. 1. suchten. Die ganze Führung und Verfassung der Israeliten, welche sie vom Moses empfangen hatten, leiteten sie vom bösen Geiste her, weil Paulus sage, mit der Ankunft des Gesetzes sey die Sünde aufgelebt. Die aber von ihnen beybehaltenen biblischen Bücher deuteten sie in vielen Stellen allegorisch; zum Theil um ihre eigenthümlichen Behauptungen zu unterstützen. So sollten die Cameelhaare, als etwas Unreines, und die Heuschrecken, als etwas Unvernünftiges, beyde in der Geschichte Johannes des Täufers, die Vorschriften des Mosaischen Gesetzes; und das Gebet in der Kammer, welches Christus vorschreibt, das Herzensgebet, mit Ausschließung des Gebets in der Kirche, anzeigen. Wenn hingegen der Erlöser die Ehescheidung nur um der Hurerey Willen zu erlauben schien: so suchten sie dieses mit ihrer Abneigung vor dem Ehestande dadurch zu vereinigen, daß sie dabey bemerkten, dieses seyen geheimnißvolle Worte, welche nur diejenigen verstünden, die ihr Fleisch abgelegt hätten. Gotte legten sie zwar eine menschliche Gestalt; aber keinen Körper bey. Den Vater stellten sie als einen bärtigen Alten; den Sohn als einen mannbaren Jüngling, und den heil. Geist als einen unbärtigen jungen Menschen vor. Der Sohn und der heil. Geist sollten nach ihrem Vorgeben wieder in den Vater, aus dem sie gekommen wären, aufgelöst werden; und der Vater, der seit dem 5533sten Jahre der Welt aus drey Personen bestanden habe, sollte alsdann von neuem eine einzige ausmachen. Der Vater soll den Sohn, dieser den heil. Geist, und dieser wiederum auf eine geistliche Art den Verräther Judas, nebst den übrigen Aposteln, gezeugt haben. Der vornehmste Engel, den sie Satanael nannten, soll zugleich mit Christo von Gott gezeugt worden; aber

dieſem an Zeit und Würde vorgegangen ſeyn, und die allgemeine Regierung nach dem Vater geführt habe, bis er von dieſem wegen ſeiner ſtolzen Empörungsſucht, nebſt den Mitgenoſſen ſeines Verbrechens, **auf die unſichtbare Erde herabgeſtürzt** worden ſey. Hier habe er, weil er noch göttliche Geſtalt und Ausſchmückung, auch die Schöpferkraft hatte, zur Nachahmung Gottes, **einen neuen Himmel und eine neue Erde geſchaffen**; völlig ſo, wie es die Schöpfungsgeſchichte von Gott erzählt. Aus Koth mit Waſſer vermiſcht, habe er auch **einen aufgerichteten Menſchen** gebildet; da er ihm aber keine lebendige Seele ertheilen konnte: ſo habe er dieſelbe durch Bitten von Gott erlangt. **Der Fall des Menſchen** ſoll durch den Beyſchlaf des **Saranael**, der in die Schlange ſchlich, mit der **Eva** erfolgt, und daraus der erſte Gottloſe, **Cain**, gekommen ſeyn; daher habe ihm Gott ſeine göttliche Geſtalt und Schöpferskraft genommen. Da er aber mit ſeinen böſen Geiſtern die Menſchen ſo grauſam beherrſcht habe, daß nur die wenigen, deren in den Geſchlechtsregiſtern des **Marcus** und **Lucas** gedacht wird, zu Gott gekommen wären: ſo habe der Vater das Wort oder den Sohn, der auch der Erzengel **Michael**, ingleichen **Jeſus** und **Chriſtus** heiße, hervorgebracht. Dieſer ſey durch das rechte Ohr der Jungfrau in ſie eingegangen, und als Menſch herausgegangen; ob er gleich nur den Schein eines Leibes an ſich gehabt habe. Ohngeachtet des Beyſtandes, welchen dieſer Geſandte Gottes den Menſchen leiſte, behaupteten ſie doch, daß man auch **die böſen Geiſter verehren müſſe**, weil ihre Macht ſelbſt für **Chriſtum** und den heil. Geiſt unbezwinglich ſey; **Chriſtus** habe die Unterdrückung derſelben von ſeinem Vater nicht erlangen können, und Gott habe dieſe Verehrung in ihren Evangelien aus dem

J. n. C. G. 1072 bis 1307.

J. n. C. 1073 bis 1303.

Grunde anbefohlen, damit ihnen die Dämonen wenigstens nicht schaden möchten. In jedem Menschen wohne einer von diesen bösen Geistern; reize ihn zur Sünde, und werde dereinst, mit ihm die den Gottlosen bestimmten Strafen leiden; obgleich Satanael sich bestrebt habe, für sich und diese seine Gehülfen ihre alte Wohnung im Himmel wieder zu erlangen; der auch ehemals, als die Riesen im Kampfe mit ihm für die Menschen die Oberhand behaupteten, die Sündfluth über die Welt geschickt habe, durch welche alle Menschen, bis auf eine ihm noch ergebene Familie, umgekommen wären. Die Wiederherstellung der Menschen durch Christum erklärten sie dergestalt, daß man sie alle, in denen der heil. Geist wohne, eben sowohl, als die Jungfrau Maria, Gottesgebährer (Θεοτόκος) nennen könne, indem sie das Wort Gottes in sich trügen, und alsdann hervorbrächten, wenn sie andere belehrten. Sie legten sich daher auch eine besondere Heiligkeit bey, und verabscheueten die Ehe, als etwas Unreines. Die Taufe der übrigen Christen durch Wasser, gaben sie bloß vor die Taufe Johannis aus; die ihrige aber, durch den Geist ertheilte, sollte allein die Taufe Christi seyn. Sie tauften also auch diejenigen, welche zu ihrer Parthey übertraten, dergestalt wieder, daß sie ohne allen Gebrauch von Wasser, ihnen zuerst das Evangelium Johannis auf den Kopf legten, und dabey, unter Anrufung des heil. Geistes, das Vater Unser sangen; nach einiger Zeit aber, um sie unterdessen gehörig zu unterrichten und zu bessern, sie gegen Morgen zu stellten; das gedachte Evangelium wieder auf ihr Haupt legten, und sie unter Absingung von Liedern, vollends zu ihrer Gemeinschaft einweihten. Das Abendmahl Jesu nanten sie ein Opfer der bösen Geister in Kirchen, und setzten an dessen Stelle die vierte Bitte

des

des Vater Unser. Eine Auferstehung der Todten erwarteten sie eben so wenig, als andere Partheyen von Gnostischen Grundsätzen; die Seele, sagten sie, ziehe im Tode ihr unreines Kleid, den Leib aus, der auf immer vernichtet werde, und ziehe dafür das Gewand Christi an. Die Religionslehrer der Katholischen nannten sie Pharisäer und Sadducäer; überhaupt glaubten sie, daß Mönche und Cleriker durch die zwey Besessenen angedeutet würden, welche nach der Evangelischen Geschichte aus den Gräbern hervorkamen. J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Gewöhnlich werden nun auch die Sitten der Bogomilen und ihre praktische Religion schon darum von der nachtheiligsten Seite vorgestellt, weil sie die christliche Glaubenslehre so ganz verfälscht hätten; aber auch wegen ihrer schlimmen moralischen Grundsätze. Ihre ganze Gottesverehrung, sagt Wolf, (p. 98.) war heuchlerisch; sie lehrten etwas anders, als sie glaubten; und daher war eine ihrer vornehmsten Maximen diese, man müsse alle betrügerische Kunstgriffe anwenden, um denjenigen zu entgehen, die solche Lehren, wie die ihrigen, bestraften. Sie beriefen sich darauf, daß der Erlöser selbst, unter andern Matth. C. XXIII. v. 3. den Rath ertheilt habe, andern, die nicht zu ihrer Parthey gehörten, nur dem Scheine nach zu gehorchen; ja daß er sogar die Verstellungskunst durch seine Gleichnisse ausgeübt habe. Obgleich dieses ausdrückliche Vorwürfe des Euthymius sind; so könnte man doch muthmaaßen, daß sich die Bogomilen nur eine Verheimlichung ihrer Lehrsätze vor ihren Feinden; oder höchstens eben die sogenannten frommen Betrügereyen, welche unter den Rechtgläubigen so sehr üblich waren, zur Verhaltungsregel gemacht haben. Allgemein wird es zugestanden, daß

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

sie, wie selbst ihr Nahme anzeigt, im Gebete vor andern Christen fleißig gewesen sind. Doch sprachen sie nur das Vater Unser, an jedem Tage siebenmal, und des Nachts fünfmal; alle andere Gebetsformeln rechneten sie zu dem von Christo verbotenen Herplappern des Gebets; jenes aber sagten sie doch selbst dergestalt her, daß es zur bestimmten Stunde einer zehnmal, der andere funfzehnmal, andere noch häufiger, knieend wiederholten. Die Kirchen hielten sie vor Wohnungen der bösen Geister; ihr Oberhaupt sollte besonders in dem Tempel zu Jerusalem, und nachher in der Sophienkirche zu Constantinopel, seinen Siß aufgeschlagen haben. Des Kreuzeszeichens bedienten sie sich gar nicht; sie sprachen auch von dem Kreuze überhaupt schimpflich, weil Christus durch dasselbe das Leben verloren habe. Eben so wenig wollten sie Bildern einige gottesdienstliche Verehrung erwiesen wissen. Daß sie dagegen das Evangelienbuch geküßt und angebetet haben, wird ihnen zwar als ein Widerspruch in ihrer Denkungsart; schwerlich aber mit vollem Rechte, vorgerückt. Wöchentlich am zweyten, vierten und sechsten Tage fasteten sie bis zur dritten Nachmittagsstunde: auch enthielten sie sich des Fleisches, des Käses und der Eyer gänzlich; und doch beschuldigt sie Euthymius, daß sie, zu einem Gastmahl eingeladen, überaus gefräßig gewesen sind. Die Abneigung, welche sie gegen die Gelehrsamkeit gehabt, und mit Worten Christi (Matth. C. VIII. v. 19. 20.) gerechtfertigt haben sollten, läßt sich wenigstens leicht erklären. Andere Fehler aber, welche man in ihrem Betragen gefunden zu haben glaubt, wie Stolz, Scheinheiligkeit und Arglist, können eben sowohl auch Mitgliedern anderer Religionsgesellschaften Schuld gegeben werden.

Ger-

Germanus, Patriarch von Constantinopel, bis zum Jahr 1254. oder 1255. hielt noch um diese Zeit eine Rede wider die Bogomilen, worinne er sie wegen der Verachtung des Kreuzes mit großer Heftigkeit angreift, und auf bessere Gesinnungen zu bringen sucht. (Oratio in exaltationem venerandae Crucis, et adversus Bogomilos, Graece et Latine, in Iac. Gretseri Commentar. de Cruce, T. II. p. 157. sq.) Wolf, der einige Auszüge daraus mitgetheilt hat, (l. c. p. 106. sq.) urtheilt, wie es scheint, nicht unrichtig, daß der Patriarch in Ansehung des Kreuzes noch mehr geirrt habe, als die Bogomilen. Eben so hat derselbe ihre Abneigung gegen die Bilder bestritten. (Orat. pro imaginum restitutione, ap. Gretser. l. c. p. 549. et Wolf. p. 117. sq.) Es giebt aber noch andere Spuren von der Fortdauer dieser Parthey. Im Jahr 1140. wurden auf einer zu Constantinopel unter dem Vorsitze des Patriarchen Leo gehaltenen Synode die Schriften eines gewissen bereits verstorbenen Constantinus Chrysomalus, die man bey Mönchen angetroffen hatte, als ketzerisch verurtheilt, weil darinne noch ungereimtere Lehren vorkämen, als die Enthusiasten und Bogomilen vortrügen. Daß sie aber mit dem Lehrbegriff der letztern größtentheils übereinkommen, zeigt der Urtheilsspruch der Synode, den Allatius vollständig; (de Eccl. Occid. et Orient. perpetua consensione, L. II. c. 11. p. 644. sq.) Wolf hingegen (l. c. p. 35. sq.) im Auszuge mitgetheilt hat: und einige Jahre darauf kommen noch andere solche Uberbleibsale der Bogomilen beym Allatius (p. 671. sq. 685.) vor.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Eine mit den Bogomilen verwandte Sekte, die um gleiche Zeit unter den Griechen einige Unruhen stiftete, darf hier nur berührt werden. Sie soll, wie

der

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

der oftgedachte **Euthymius** meldet, (Triumph. de Secta Massalianor. in Iac. Tollii Insignibus Itinerarii Italici, p. 106. sq.) eine zweyfache Dreyeinigkeit geglaubt, Ehe und Fleischessen verworfen, alle äußerliche Verehrung Gottes, so wie auch die Taufe und das Abendmahl, vor unnütz erklärt, das Wesen der Religion im Gebete gesetzt, und behauptet haben, daß der böse Geist, der in einem jeden Menschen wohne, nur durch dieses Mittel vertrieben werden könne. Man nennt einen gewissen **Leucopetrus** als ihren Urheber, und seinen vornehmsten Schüler **Tychicus**, der viele biblische Stellen; vornehmlich aber die Geschichte **Christi vom Matthäus**, verfälscht haben soll. **Mosheim** macht, indem er dieser Parthey gedenkt, (Institt. Hist. Eccles. antiq. et recentior. p. 481.) die brauchbare Anmerkung, daß die Griechen in diesen Jahrhunderten eben so den allgemeinen Ketzernahmen **Massalianer** oder **Eucheten** von allen gebraucht haben, welche sich der Herrschaft des Clerus und dem alles anfüllenden Aberglauben, widersetzten, als man in den Abendländern solchen kühnen Leuten den allgemeinen Nahmen **Waldenser** und **Albigenser** zu geben pflegte. Wiefern dieses auch von den **Bogomilen** gelte, läßt sich darum nicht genau bestimmen, weil sie zu viel vom **Manichäismus** angenommen haben. Ein neuerer Schriftsteller (**Joh. Conrad Füeßlin**, in seiner Neuen und unpartheyischen Kirchen- und Ketzerhistorie der mittlern Zeit, Erstem Theil, S. 48. fg. Frankf. und Leipzig, 1770. 8.) hat diese Uebereinstimmung besonders zu erläutern gesucht; aber **Wolf**, dessen Schrift ihm nicht bekannt gewesen zu seyn scheint, hatte dieses schon sorgfältiger gethan.

Von gleicher Neu-**Manichäischen** oder **Paulicianischen** Abkunft waren auch zu dieser Zeit in den

Abend-

Abendländern die **Cathari**, von deren Nahmen der wahrscheinlichste Ursprung bereits in der Geschichte des vorhergehenden Zeitalters (Th. XXIII. S. 350. fg.) aufgesucht worden ist. Eben daselbst (S. 324. fg.) ist auch gezeigt worden, wie viele **Manichäer**, würkliche oder nur vermeinte, im eilften Jahrhunderte in Italien, Frankreich und in den Niederlanden entdeckt, verfolgt und hingerichtet worden sind; ingleichen, woher vermuthlich der Nahme Patareni oder Paterini, der ihnen im Mailändischen beygelegt worden ist, entstanden sey. Daß die Benennung Publicani, unter welcher sie auch vorkommen, das verstümmelte Wort Pauliciani sey; daß ein anderer ihrer Nahmen, Bulgari, (woraus die Franzosen Bougre machten,) das Vaterland bezeichne, aus welchem sie zuerst in abendländische Gegenden gekommen sind; daß sie endlich auch im mittäglichen Frankreich los Bos Homos, (Boni Homines) genannt worden sind; hat schon **Mosheim** (l. p. 437. not l.) nach **Du Fresne** und andern, angemerkt. Auch **Alexander der Dritte** sagt auf der **Lateranensischen Synode** vom Jahr 1179. (in Harduini Actis Concill. T. VI. P. II. c. 27. p. 1683.) daß die **Cathari** im südlichen Frankreich von andern auch Publicani oder Paterini genannt würden. Unterdessen merkt man leicht, daß diese Ketzernahmen nicht immer so gar bestimmt ausgetheilt; sondern öfters dem ersten besten, der wegen gewisser Meinungen bey dem Clerus verdächtig oder übelberüchtigt war, als ein Schandflecken angehängt worden sind.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Jetzt wurden diese **Cathari** nicht allein in Italien und Frankreich zahlreicher; sondern theilten sich auch wiederum in kleinere Partheyen. In den spätern Zeiten des zwölften Jahrhunderts hatten sie zu **Mailand** einen Lehrer **Bonacursius**, vermuthlich

in

J. n. C. G. 1173 bis 1303.

in der Landesſprache **Bonacorſi**. Dieſer trat nachmals zu der herrſchenden Kirche über, und offenbarte um das Jahr 1190. die Meinungen der von ihm verlaſſenen Glaubensgenoſſen in einer zugleich widerlegenden Schrift, welche **D' Achery** in ſeine Sammlung eingerückt hat; (Bonacurſii Vita haereticorum, ſeu manifeſtatio haereſis Catharorum, in Spicilegio vett. Scriptt. T. I. p. 208—211. ed. nov.) von welcher aber **Manſi** verſichert, (ad Fabricii Biblioth. med. et inf. Latinit. T. I. p. 251. ſq. ed. Patav.) eine weit ausführliche Handſchrift zu beſitzen. Dieſer Schriftſteller beſchuldigt alſo die **Catharen**, daß einige von ihnen die Schöpfung aller Elemente Gotte; andere aber dem Teufel beylegten, und daß ſie wenigſtens insgeſammt behaupteten, dieſer habe ſie getheilt. Nach ihrer Meinung ſoll der Teufel den **Adam** und die **Eva** erſchaffen, ſodann mit dieſer den **Cain** erzeugt haben, von deſſen Blute die Hunde entſprungen ſeyen, welche darum auch dem Menſchen ſo getreu wären. Auch alle übrige Geſchöpfe ſollen vom Teufel hervorgebracht worden ſeyn; und weil die Rieſen, welche von der **Eva** abſtammten, dieſes erfahren hätten, ſo habe der Teufel geſagt, es reue ihn, Menſchen erſchaffen zu haben; aber **Noah** ſey deßwegen in der Sündfluth verſchont worden, weil er ſolches nicht gewußt habe. Alle Reden und Handlungen der Patriarchen, alle dem **Moſes** wiederfahrne Erſcheinungen, ſo wie die für die Iſraeliten geſchehenen Wunder, ſollten vom Teufel herrühren; die Reden der Propheten jedoch zum Theil vom Geiſte Gottes. Sie verdammten den **David** wegen ſeines Ehebruchs, und **Johannes den Täufer**, weil er an **Chriſto** gezweifelt habe, und ihm von dieſem der Kleinſte im Himmelreiche vorgezogen worden ſey. Dem Erlöſer ſchrieben ſie nur einen ſcheinbaren Körper, und eben ſolche menſchliche Handlungen zu;

zu; leugneten auch seine Auferstehung. Sie glaubten nicht, daß er dem Vater gleich sey. Das Kreuz nannten sie das Merkzeichen des Thiers, welches in der Offenbarung **Johannis** beschrieben wird, und den Greuel der Verwüstung an der heiligen Stätte. **Silvester der Erste** sollte der **Antichrist**, der Sohn des Verderbens, gewesen seyn, der sich über alles erhoben habe, was Gott ist; von seiner Zeit an soll die Kirche verdorben seyn. Allen Verehlichten und allen Schwörenden sprachen sie die Seeligkeit ab; auch verdammten sie alle Kirchenlehrer, und behaupteten, daß, wer Fleisch, Eyer, Käse, oder etwas von thierischer Art genieße, sich selbst die Verdammniß esse. Sie leugneten es, daß der heil. Geist durch die Wassertaufe ertheilt; oder daß eine sichtbare Substanz in den Leib **Christi** verwandelt werden konne. Nur denjenigen hielten sie der Seeligkeit fähig, der durch ihre Händeauflegung die Taufe und Erneuerung des heil. Geistes empfangen habe. Den Teufel gaben sie vor die Sonne, und **Eva** vor den Mond aus; beyde sollten in jedem Monathe mit einander huren; und alle Sternen hielten sie vor Dämonen. — Obgleich diese Beschreibung dadurch ein Gewicht zu erhalten scheint, daß ihr Verfasser selbst Lehrer der **Catharen** gewesen ist; so weiß man doch aus vielen Beyspielen, wie sehr meistentheils die Ueberläufer von einer Religionsparthey zur andern partheyisch verschwärzend ihre ehemalige abgebildet haben. Hier ist wenigstens alles nur roh, ohne allgemeine Grundsätze und Zusammenhang, hingeworfen; doch bestätigt es auch dieser Verfasser, da man ihm doch überhaupt die nöthigen Kenntnisse von den **Catharen** zutrauen muß, daß sie **Manichäer** gewesen sind. Die Widerlegung, welche er ihnen entgegensetzt, besteht beynahe bloß aus einer Anzahl biblischer Stellen.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

In

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

In einer andern Schrift von vielleicht gleichem Zeitalter, (Disputatio inter Catholicum et Paterinum haereticum, in Martenii Thesauro novo Anecdotorum. T. V. p. 1705—1758.) werden nicht allein die Nahmen Paterinus und Manichaeus abwechselnd gebraucht, und völlig gleiche Begriffe, wie in der vorigen, von dieser Parthey entwickelt; sondern auch ihre Gründe geschickter aus einander gesetzt und beantwortet; ausgenommen, wo die Antwort an sich nicht glücklich ausfallen konnte: zum Beyspiel, auf die Einwürfe wider die Brodtverwandlung; unter welchen auch dieser ist, die Worte: **Dieses ist mein Leib**, müßten eben so verstanden werden, wie jene: **Der Fels aber war Christus.** (p. 1728. sq.) Vollständiger ist dieses Gespräch auch darinne, daß es zugleich auf den Widerspruch der **Paterinet** gegen das Gebet für die Todten, und gegen die Lebensstrafen Rücksicht nimmt. Hier sind abermals die Einwendungen wider das Fegfeuer ziemlich treffend, und die Gegenantworten schlecht gerathen. (c. 9. p. 1732. sq.) Merkwürdig sind manche Bestimmungen und Beweise auffallender Lehrsätze der **Paterinet**; hin und wieder ist aber doch Verdacht zum Beweise da, daß sie nicht treulich dargestellt seyn möchten.

Genauer unterdessen hat niemand in diesen Jahrhunderten die Verfassung und die kleinern Partheyen der **Catharen** beschrieben, als **Rainerius Sacchoni**, aus **Piacenza** gebürtig, ein Dominicanermönch und Inquisitor der Ketzer in der Lombardey, der im Jahr 1259. im Exilium verstorben ist. Er war selbst einer ihrer angesehensten Lehrer gewesen; Haeresiarcha nennt er sich daher; nachdem er aber zu den Katholischen übergegangen war: schrieb er seine Summam de Catharis et Leonistis, seu Pauperibus de Lugduno; oder

oder wie eigentlich die Aufschrift dieses Buchs, nach einer Anzeige beym Fabricius seyn soll, (Bibl. med. et inf. Latin. T. VI. p. 47. ed. Patav.) contra haereticos.) Claud. Coußort stellte es im Jahr 1548. zu Paris in einem Werke ans Licht, das er: Waldensium et quorumdam aliorum errores überschrieb. Allein Martene und Dürand, welche es vor noch ungedruckt hielten, rückten es auch in ihre große Sammlung ein. (Thesaur. nov. Anecdotor. T. V. p. 2761—1776.) Die Catharen, sagt Rainerius, sind in drey Hauptsekten getheilt, welche die Albanenser, Concorrenser und Bajolenser heißen: alle in der Lombardey. Die übrigen, sowohl in Toscana, als in der Mark Ankona, ingleichen in der Provence, sind in ihren Meinungen von diesen nicht verschieden. Darauf nennt er die Lehrsätze, welche sie alle mit einander gemein haben: und diese sind ohngefähr eben dieselben, die ihnen in den beyden vorhergehenden Schriften beygelegt wurden. Er setzt hinzu, sie hätten, gleich den Affen, zur Nachahmung viel Sacramente, aber lauter falsche, ersonnen. Erstlich das Händeauflegen, oder die geistliche Taufe, durch welche der heil. Geist mitgetheilt, und die Sünden vergeben würden. Die Albanenser behaupteten, daß die Hand dabey nichts würke, weil sie auch vom Teufel erschaffen sey; wohl aber das Vater Unser; die übrigen aber glaubten, daß beydes dazu nöthig sey: und alle waren der Meinung, daß keine Vergebung der Sünden Statt finde, wenn der Händeauflegende eine Todtsünde begangen hätte; dieser Gebrauch könnte übrigens von einem jeden, im Nothfall auch von Weibern, verrichtet werden. Zweytens hatten sie eine Einseegnung des Brodes, welche täglich beym Essen durch das Vater Unser und durch die Formel: Die Gnade unsers Herrn Jesu Christi sey mit uns

F. n. C. 1079 bis 1103.

allen allezeit! verrichtet wurde. Hier sagten die Albanenser wiederum, das leibliche Brodt könne eigentlich nicht gesegnet werden, weil es ein Geschöpf des Teufels sey. Ihre Buße, das dritte Sacrament, hatte keinen von den drey Theilen, wie bey den Katholischen. Durch Händeauflegen wurde Schuld und Strafe aufgehoben; alle sollten dereinst an Herrlichkeit und an Strafe einander gleich seyn; nur die Albanenser nahmen eine Ungleichheit zwischen ihnen an. Viele von den Catharen bedauern es, daß sie nicht zu der Zeit, da sie noch keine Mitglieder dieser Parthey waren, ihre wollüstigen Begierden mehr befriedigt hätten; die meisten vermischen sich auch ungescheut mit ihren nächsten Anverwandten. Sünden, welche sie in jenem frühern Zustande begangen haben, bereuen sie gar nicht, indem sie niemanden das durch Wucher oder Raub Entzogene zurückgeben; wie sie denn überhaupt den Wucher vor erlaubt halten. Während der siebzehn Jahre, welche Rainerius unter ihnen zugebracht hat, will er keinen einzigen gesehen haben, der für sich und insgeheim gebetet, oder irgend ein Merkmal der Traurigkeit über seine Sünden gegeben hätte. Aber ihr öffentliches Sündenbekenntniß vor der Gemeine lautete folgendergestalt: „Ich bin hier vor Gott und vor euch, um alle meine bisherigen Sünden zu bekennen, mich derselben schuldig zu erklären, und für alle von Gott und euch Vergebung zu erlangen.“ Dieses geschah unter Auflegung der Hände, und indem ihr Vorsteher das neue Testament vor seiner Brust hielt; nach der Absolution aber dem Beichtenden auf den Kopf legte. Wenn einer darnach in eine grobe Sünde fiel: so durfte er nur diese bekennen, und empfieng die Händeauflegung insgeheim. Für geringere Vergehungen sprach einer für alle, die zur Erde gebückt waren, monathlich das Bekenntniß aus.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Soge-

Sogenannte Werke der Genugthuung für ihre Sünden kannten sie nicht. Denn ihr häufiges Beten und Fasten, sagt Rainerius, und ihre Enthaltsamkeit von Fleisch, Eyern und Käse kann deßwegen nicht darunter gerechnet werden, weil bey ihnen alle Sünden, auf die schon beschriebene Art, vergeben werden; weil sie kein Fegfeuer glauben, und die zeitlichen Strafen vom Teufel herleiten; endlich, weil jene fromme Uebungen von ihnen alle ohne Unterschied, auch von dem Knaben, der nie eine Todtsünde begangen hat, angestellt werden. Almosen gaben sie sehr wenig, und außerhalb ihrer Parthey fast gar nicht; theils, weil sie dafür keine Belohnung erwarteten; theils, weil sie alle sehr geizig waren. Das Gebet hielten sie, besonders beym Essen, vor so nothwendig, daß viele ihrer Kranken sich wahrscheinlich dadurch ums Leben gebracht haben, weil sie das Vater Unser nicht mehr beten konnten, und eher keine Speise nehmen wollten. Die **Priesterweihe** (Ordo) war ihr viertes **Sacrament**, und für vier Gattungen des Clerus bestimmt: für den **Bischof**, den obersten Aufseher der Gemeine, und dem das Händeauflegen, Brodtbrechen und öffentliche Gebet vorzüglich zukam; für den **gröſsern Sohn**, der in dessen Abwesenheit seine Stelle vertrat; für den **kleinern Sohn**, der eben dieses für jenen that; und für den **Diakonus**, der in jedem Monathe das Bekenntniß der verzeihlichen Sünden anhörte, und dafür ein dreytägiges Fasten oder hundert Kniebeugungen auflegte. Rainerius bemerkt dabey, daß sich alle Cathären in einer groſsen Seelengefahr befänden, weil, wenn einer ihrer Vorsteher heimlich eine Todtsünde begangen habe, alle, denen er die Hände aufgelegt hätte, verloren giengen: eine Gefahr, der sie dadurch zu entgehen suchten, daß sie sich ihre sogenannte Taufe oder Händeauflegung mehr als einmal ertheilen lieſsen.

Jahr C. G. 1073 bis 1205.

J. n. C. 1073 bis 1303.

Hierauf beschreibt er ihre Gemeinen, und das Eigenthümliche einer jeden besonders. Es waren ihrer zusammen sechszehn: der Albanenser, oder von Donnezacho, deren Mitglieder sich zu Verona und in andern Städten der Lombardey, ohngefähr fünfhundert stark, aufhielten; von Concorrezo, ausgebreitet in der ganzen Lombardey; wohl mehr als funfzehnhundert an der Zahl; die Gemeine von Basolo, zu Mantua, Brescia, Bergamo, und im Mailändischen; andere zu Vicenza, oder in der Mark; im Florentinischen; in Valle di Spoleto; die Französische (Franciae) zu Verona und in der Lombardey; zu Toulouse; zu Carcassone; im Landesstriche von Albi; die Slavonische; die Lateinische zu Constantinopel; die Griechische eben daselbst; die zu Philadelphia in Romanien; die Burgalische, und die Dugunthische. In der ganzen Welt gab es damals nicht völlig vierrausend Catharen. Unter ihren kleinern Partheyen waren die Albanenser wieder in zwo getrennt. Der Bischof der einen war Balasmansa, oder Belasmansa, aus Verona; und diese blieb ganz bey den alten Lehren der Catharen von der Ungleichheit der göttlichen Personen, von zwey Grundwesen und ihren Schöpfungen, und dergleichen mehr; wozu noch die Meinungen von der ewigen Fortdauer der Welt, ingleichen, daß das künftige Gericht schon geschehen, und die Hölle in dieser Welt sey. Die andere hatte den Johannes von Lugio aus Bergamo zum Bischof; glaubte zwar auch zwey Grundwesen; hatte aber dabey manches Eigene. Ihr Lehrer ersann eine dreyfache Schöpfung: vom Guten ins Bessere, vom Bösen ins Gute, und vom Bösen ins Schlimmere. Außerdem lehrte er, daß das böse Grundwesen mehr vermöge, als die Geschöpfe, welche an Güte unter dem höchsten

höchsten Gotte stehen; daß die Sündfluth und alle Unglücksfälle der Israeliten von dem wahren Gotte hergekommen sind; daß die Patriarchen Gott gefallen haben; daß Christus ein wahrer Mensch gewesen sey, würklich gelitten habe, und auferstanden sey; daß die Menschen auch auferstehen würden, und jede Gott ergebene Seele wieder ihren eigenen Leib erhalten sollte. Ueberhaupt nahm er die ganze Bibel an; bildete sich aber ein, sie sey in einer andern Welt geschrieben worden, wo auch Adam und Eva gebildet worden seyen. Eine andere Hauptparthey der Catharen, der von Albano gewissermaaßen entgegengesetzt, machte die Gemeine von Concorrezo aus. Diese glaubte nur Ein Grundwesen; hatte aber doch, wie Rainerius schreibt, von der Dreyeinigkeit und Einheit Gottes unrichtige Vorstellungen. Sie schrieb Gotte die Schöpfung der Engel und der vier Elemente aus Nichts, dem Teufel aber die Erschaffung alles Sichtbaren, mit Gottes Erlaubniß, zu; insonderheit auch des menschlichen Körpers, in welchen er einen gefallenen Engel gegossen haben soll, von dem alle Seelen herstammten. Das ganze Alte Testament verwarfen sie, weil es vom Teufel herrühren sollte; nur diejenigen Stellen ausgenommen, welche im Neuen angeführt worden sind. Sie verdammten Mosen; zweifelten auch an der Seeligkeit der Patriarchen und Propheten. Daß Christus eine menschliche Seele angenommen habe, leugneten sie; gaben aber zu, daß er sein Fleisch von der Jungfrau Maria empfangen habe; wiewohl einer ihrer Bischöfe die heil. Jungfrau vor einen Engel hielt, und Christo daher eine Englische Natur und einen himmlischen Körper zuschrieb. Dieses letztere behauptete auch die Gemeine von Bajolo, welche übrigens von der zu Concorrezo nur darinne abwich, daß sie die Seelen vor dem Anfange der Welt von Gott erschaffen

J. n. C. 1075 bis 1305.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

schaffen und auch sündigen ließ. Alle Gemeinen der Catharen vertrugen sich bey ihren verschiedenen Meinungen; nur die von Albano und Concorrezo verdammten sich einander. Ein Ketzer, Inquisitor und Dominicaner, Stephanus de Borbone, der bis um das Jahr 1268. sein furchtbares Amt verwaltet hat, erzählt sogar, (de septem donis Spiritus S. P. IV. de dono fortitudinis, Tit. 7. c. 30. in Thomae Augustini Ricchinii Diss. de Catharis, praemissa Monetae LL. V. adversus Catharos et Valdenses, c. 3. p. XVII. Romae, 1743. fol.) daß zu seiner Zeit sieben Bischöfe von eben so viel Sekten der Catharen, mit ihren Anhängern in der Hauptkirche einer lombardischen Stadt zusammengekommen seyen, um ihre Lehrbegriffe gegen einander zu vertheidigen; endlich aber, nach langem und heftigen Disputiren, sich alle einander als Ketzer verdammt und excommunicirt hätten.

Außer Italien und Frankreich hatten sich die Cathari um die Mitte des zwölften Jahrhunderts auch schon bis nach England und Deutschland verbreitet. „Im Jahr 1160, sagt ein Englischer Geschichtschreiber, (Gulielm. Neubrigens. Hist. Angl. L. II. c. 13. ap. Ricchinium. l. c. c. 2. p. XV.) kamen einige Irrlehrer von derjenigen Art, wie man glaubte, welche man gewöhnlich Publicanos nennt, nach England. Sie stammten aus Gascogne her, und hatten das Gift ihrer Hartnäckigkeit in mehrere Länder ausgegossen; indem in den weiten Landschaften von Frankreich, Spanien, Italien und Deutschland so viele mit dieser Pest angesteckt seyn sollten, daß sie nach dem Propheten mehr als der Sand am Meer vervielfältigt zu seyn scheinen.“ Ricchini versteht zwar dieses auch von den Waldensern; aber ohne alle Wahrscheinlichkeit. Noch merkwürdiger ist die Nachricht der Chronik von Hirschau,

welche

welche eben dieser Schriftsteller (l. c. p. XV. XVI.) anführt. „Der Abt Egbert, heißt es darinne, Mönch des heil. Florinds im Kloster Schönau, wurde im Jahr 1162. von dem Clerus nach Cöln gerufen, um daselbst wider die neuen Ketzer zu disputiren, die sich mit einem Griechischen Worte Catharos, das heißt, die Reinen, nannten; er erwarb sich dabey einen großen Ruhm der Gelehrsamkeit, und widerlegte die Ketzer.“ Mit dieser Nachricht hat diejenige einige Aehnlichkeit, welche Evervin, Probst zu Steinfelden, von gewissen Ketzern zu Cöln dem heil. Bernhard ertheilt. (in Mabillon. Analectis vett. T. III. p. 452. et inter Epist. S. Bernhardi, p. 768. sq. Opp. IV. ed. Venet.) Einige von ihnen, meldet er, haben sich wieder mit der Kirche vereinigt; aber zwey davon, worunter ihr Bischof war, vertheidigten ihre Meinungen desto hartnäckiger: und da sie endlich drey Tage hindurch vom Clerus vergebens zur Besserung ermahnt worden waren, riß sie das Volk, wider Willen desselben, (aber doch, könnte man hinzudenken, vom Clerus angereizt,) fort, und warf sie ins Feuer; eine Strafe, welche sie sogar mit Freuden ausstanden. Hier, setzt der Abt hinzu, möchte ich wohl deine Antwort auf die Frage hören, woher diese Mitglieder des Teufels so viel Muth nehmen, dergleichen man kaum bey den eifrigsten Christen finde? Ihre Ketzerey beschreibt er folgendergestalt. Sie sagten, nur unter ihnen sey die wahre Kirche, indem sie, so wie Christus und die Apostel, nichts Eigenes besäßen; da hingegen selbst die Vollkommensten unter den Katholischen, dergleichen die Mönche und regulirten Canonici wären, doch viele gemeinschaftliche Besitzungen hätten; sie aber irrten als Arme Christi herum, und litten, gleich seinen ersten Bekennern, Verfolgungen. Aller Speisen von Milch, und alles dessen, was durch Zeugung hervorgebracht wird, enthielten

J. n. C. G. 1075 bis 1303.

n. C. 1073 bis 1303.

hielten sie sich. Ihre Sacramente hielten sie geheim; (in Sacramentis suis velo se tegunt,) doch gestanden sie frey, daß sie täglich an ihrem Tische, nach der Vorschrift Christi und der Apostel, ihr Essen und Trinken durch das Gebet des Herrn zum Leibe und Blute Christi weihen, um sich, als dessen Glieder, davon zu nähren; an Statt daß die Katholischen nur einen Schatten von Sacramenten hätten. Sie bekannten ferner, daß sie an Statt des Wassers, mit dem Feuer und Geiste getauft würden; indem bloß von einer solchen Taufe durch die Händeauflegung in der Geschichte Christi und der Apostel die Rede sey; auch sey ein jeder unter ihnen dergestalt Getaufte ein Auserwählter, der andere taufen, und an seinem Tische den Leib und das Blut Christi weihen könne. Sie verwarfen auch die Ehe; aber aus welcher Ursache, das hatte Evervin nicht erfahren können. Andere Ketzer, fährt er fort, in unsern Gegenden sind von diesen verschieden. Sie leugnen, daß auf dem Altar der Leib Christi verfertigt werde, weil alle Priester der Kirche nicht geweiht seyen. Denn die Apostolische Würde, sagten sie, sey dadurch verdorben worden, daß sie sich in weltliche Geschäfte verwickelt habe; daher auch die Prälaten, welche weltlich lebten, von ihr die Macht zu weihen nicht erlangen könnten. Die Taufe lassen sie bloß bey den Erwachsenen gelten. Jede Ehe die nicht zwischen zwey nie verheyratheten Personen gestiftet wird, nennen sie eine Hurerey. Sie achten die Fürbitten der Heiligen nicht; halten das Fasten vor unnöthig, und die übrigen kirchlichen Einrichtungen, welche Christus und die Apostel nicht getroffen haben, vor Aberglauben. Auch leugnen sie das Fegfeuer; die Seelen, glaubten sie, gelangten nach dem Tode sogleich zur ewigen Ruhe oder Strafe; und daher verwarfen sie auch das Gebet für

die

die Todten. Der Abt bittet zuletzt Bernharden, die Gründe zur Bestreitung dieser Ungeheuer für ihn zu sammeln, weil sie fast in allen Ländern überaus zahlreich seyn, und selbst im Clerus Anhänger haben sollten. — Es fällt in die Augen, daß dieser Abt zu kurzsichtig gewesen ist, um die von ihm beschriebenen Ketzer nach ihren allgemeinen Grundsätzen, und nach der Gattung, zu welcher sie gehörten, beurtheilen zu können. Mabillon glaubt zwar, (Praef. Opp. S. Bernhardi, §. VI. n. 78.) sie seyen Schüler des Niederländers Tanchelm gewesen, dessen fanatische Einfälle an einem andern Orte angezeigt werden müssen. Allein Füeßlin hat viel wahrscheinlicher gezeigt, (l. c. S. 60. fg.) daß wenigstens ein Theil derselben vor neue Manichäer oder Catharen anzusehen sey. Bernhard erfüllte übrigens das Verlangen Everwins in zwo Predigten, (Serm. LXV. et LXVI. in Cantica, p. 771. sq. l. c.) worinne er jene Ketzer, bey Gelegenheit der Worte: Fahet uns die kleinen Füchse, welche den Weinberg verwüsten! als arglistige Heuchler abschildert; ihre Meinungen widerlegt; in ihrem Abscheu vor gewissen Speisen etwas Manichäisches findet; aber es zugleich bedauert, daß Cleriker und sogar Bischöfe sie für Geschenke begünstigten. J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Ueberhaupt sind die Widerlegungsschriften, welche man den Ketzern in diesen Jahrhunderten entgegensetzte, zwar nicht eben die reinsten Quellen zur Kenntniß ihrer Meinungen und Gebräuche; aber doch immer auch, nach den verschiedenen Fähigkeiten ihrer Verfasser, zu dieser Absicht nützlich; nicht erst zu gedenken, daß sie über die theologische Streitmethode viel Licht geben. Eines der vornehmsten Werke dieser Art, das besonders an die gegenwärtige Stelle

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

gehört, ist des Dominicaners Moneta bereits oben (S. 486) genannte Bestreitung der Catharen und Waldenser. Er war, wie sein Ordensgenosse und Herausgeber Ricchini erzählt, (de vita et scriptis Vener. Patris Monetae, p. VII. sq. post Praefat.) aus Cremona gebürtig; lehrte eine Zeitlang die Philosophie zu Bologna; wurde aber daselbst um das Jahr 1220. durch eine Predigt des berühmten Reginald, eines der ersten Schüler des heil. Dominicus, bewogen, in eben denselben Orden zu treten. Seitdem that er sich, wie der Stifter desselben, durch seinen Eifer wider die Ketzer ungemein hervor; mündlich und schriftlich, unter vielen Arbeiten und Gefahren, griff er dieselben an; zumal da er auch zum Inquisitor gegen sie im Mailändischen bestellt worden war. In der Hitze seines Ketzerhasses schonte er selbst der Edelleute nicht, die er vor irrgläubig hielt. Einer der mächtigsten unter denselben, Peraldi, wurde darüber so sehr erbittert, daß er einen andern Ketzer zum Meuchelmörder des Dominicaners erkaufte. Doch dieser drang mit dem Crucifix in der Hand, und von wenigen Katholischen begleitet, in die Wohnung des Edelmannes ein; nahm ihn und den Meuchelmörder gefangen, und überlieferte sie der Obrigkeit, welche sie lebendig verbrennen ließ. Er führte auch seinen Orden zuerst in seiner Vaterstadt ein. In seinem Alter verlor er durch allzu anhaltendes Studiren, und häufig vergossene Thränen sein Gesicht; aber die Lebhaftigkeit seines Geistes blieb noch viele Jahre. Dominicus soll in der Celle, im Bette und Kleide dieses seines sehr geliebten Schülers, weil er selbst nur Eines hatte, gestorben seyn: und Moneta folgte ihm bald nach dem Jahr 1240. im Tode nach.

Sein Werk, das mit den zahlreichen Anmerkungen des P. Ricchini, 560 Seiten in Folio ausmacht,

hat

hat freylich die fehlerhafte Anlage, daß es zugleich gegen Catharen und Waldenser, welche gleichwohl beyde so weit von einander unterschieden waren, gerichtet ist. Indessen kann man doch dasjenige ohne viele Mühe theilen, was er wider eine jede dieser Partheyen besonders erinnert. Zuerst beschreibt er die beyden Hauptgattungen der Catharen, wovon die eine zwey Grundwesen, die andere nur Einen Schöpfer annahm, vollständig genug nach ihren Lehrsätzen. Darauf folgt die Widerlegung der Beweise, welche sie für dieselben gaben, und zuletzt eine Bestätigung des entgegengesetzten katholischen Glaubens durch Gründe und Schriftstellen. Für die Lehre von zwey Grundwesen werden erstlich von dem Ketzer viele biblische Stellen angeführt, zum Beyspiel: Sirach C. XLII. v. 25. „Es sind immer zwey gegen zwey, (oder nach der alten Uebersetzung: omnia duplicia,) und eins gegen eins;" im B. der Weish. C. XII. v. 10. „Sie sind böser Art, und ihre Bosheit ist ihnen angebohren;" Ps. LXXXI. v. 10. „Daß unter dir kein anderer Gott sey, und du keinen fremden Gott anbetest;" Matth. C. IV. v. 8. 9. wo der Teufel Christo nicht alle Reiche der Welt hätte anbieten können, wenn sie nicht durch die Schöpfung sein gewesen wären; Joh. C. VIII. v. 44. „Ihr seyd von dem Vater dem Teufel;" und eine Menge ähnlicher Stellen mehr, auf welche die Antwort nicht schwer fallen konnte, und auch meistentheils gut gerathen ist. Unter den Gründen für den gedachten Irrthum, macht der Lehrsatz des Aristoteles den Anfang, (p. 23.) daß entgegengesetzte Dinge auch entgegengesetzte Grundursachen haben. Der zweyfache Beweis aber, daß es nur Ein Grundwesen gebe, (p. 24—35.) wird meistentheils aus sehr begreiflichen Gründen, und aus gehäuften Schriftstellen geführt, welche überzeugender in gewisse Classen getheilt werden

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

konnten.

konnten. Weit schlechter, und auch überaus kurz, ist
J. n. C. G. 1073 bis 1303. der folgende Beweis von der Dreyeinigkeit ausgefallen. Ueber den Ursprung des Bösen behauptet Moneta, daß dasselbe zufälliger Weise auf mehr als eine Art von Gott hergeleitet werden könne; theils, weil das Gute von ihm herkommt, in dessen Beraubung eigentlich das Böse besteht; theils, weil einige himmlische Substanzen von Gott vollkommen gut, andere nicht so vollkommen erschaffen worden sind, und diese letztern sich daher leicht zum Bösen neigen konnten; endlich auch darum, weil eben so, wie die Schönheit eines Weibes unerlaubte Begierden veranlaßt, auch die höchste Vortrefflichkeit Gottes den Satan gereizt habe, sich ehrgeizig bis zu ihm zu erheben. So weit wird das Böse bald qualitative für die Bosheit, bald active für die böse Handlung genommen; aber auch passive, oder als Strafe betrachtet, kommt es gewissermaaßen von Gott her. Hier streitet der Verfasser lange mit den Catharen über ihre, oder vielmehr weit ältere Einfälle, daß der Teufel in den Himmel hinaufgestiegen sey; die Bewohner desselben, Engel oder Seelen zur Sünde verführt habe; daß alle vom guten Gott Erschaffenen seelig werden müßten, und dergleichen mehr. Er beweiset ferner gegen sie, daß vernünftige Geschöpfe allerdings einen freyen Willen haben; welches sie deßwegen leugneten, weil es sonst nicht nöthig wäre, einen guten und einen bösen Gott anzunehmen; weil sie Gott selbst keinen freyen Willen beylegten; auch nicht einsehen konnten, wie aus dem Guten Böses entstehen könne. Ihre Meinung, daß Gott alle Seelen und Körper zugleich erschaffen habe, sucht er auch zu widerlegen; obgleich, wie Ricchini gesteht, Augustinus sie zum Theil vorgetragen hatte. So thut er auch in der Folge gegen sie dar, daß die Propheten

pheten nicht im himmlischen Jerusalem, und vor der Schöpfung der Welt, geweissagt haben; daß die sichtbaren und vergänglichen Dinge von Gott, dem Vater der Gerechten, herstammen; daß die materiellen Wunder von dem Herrn würklich verrichtet worden; nicht aber geistlich zu verstehen sind, und daß man die Seele nicht vom Geiste unterscheiden, mithin dem Menschen nicht drey Theile beylegen dürfe. J. n. C. G. 1073 bis 1203.

Mit dem zweyten Buche seines Werks geht Moneta auch auf diejenigen Catharen los, (p. 109 — 224.) welche nur Einen Schöpfer glaubten; aber den Teufel aus der von Gott hergegebenen Materie die vier Elemente hervorbringen ließen. Er erklärt ihnen zugleich verschiedene Gleichnißreden Christi, und zeigt ihnen unter andern, daß der ungerechte Haushalter nicht, wie sie sich einbildeten, den Teufel andeute. Wider beyderley Hauptgattungen dieser Ketzer erweiset er also, daß die sichtbaren Geschöpfe nicht vom Teufel herkommen; auch, daß sie gut und nützlich sind; daß eine Seele nicht aus der andern entspringe; (wiewohl dieses auch Augustinus und viele andere gelehrt haben,) und daß der Genuß gewisser Speisen nicht unerlaubt sey. Darauf stellt er eine sehr ausführliche Prüfung ihrer Behauptung an, daß der Gott und Urheber des Alten Testaments böse sey. Ihre Gründe waren aus den Widersprüchen zwischen dem Alten und Neuen Testamente; aus der Veränderlichkeit Gottes, welche die Schrift bezeugen soll; aus seiner Grausamkeit, die auch durch dieselbe erweislich sey; und aus den Lügen, die ihm Schuld gegeben werden könnten, genommen. Schon daraus, sagten sie, erkennt man seine Bösartigkeit, weil die von ihm geschaffene Erde wüste und leer war, auch sein Werk von Finsterniß anfieng. Durch die Feindschaft zwischen dem

dem Weibe und der Schlange hat er Zwietracht gesäet. Er hat die Erde in **Adams** Arbeiten verflucht; aber der Gott des Neuen Testaments hat sie geseegnet. Es hat ihn gereuet, Menschen gemacht zu haben; und gleichwohl wird von Gott gesagt, daß alle gute und vollkommene Gabe von ihm herkomme. Er wollte, daß alle Unbeschnittene unter den Israeliten ausgerottet werden sollten; aber der Apostel versichert, denen die beschnitten würden, sey **Christus** nichts nütze. Im Alten Testamente wird Verfolgung gelehrt; im Neuen hingegen die Erduldung derselben. Der Gott von jenem befiehlt 2. B. Mos. C. XXXII. v. 27. fg. daß man selbst das Leben seines Bruders nicht schonen soll; und der Gott des Neuen empfiehlt die Bruderliebe desto mehr. Solcher vermeinten Widersprüche kommen noch weit mehrere vor; wie **Moneta** sie aufzuheben gesucht habe, ist nicht schwer zu begreifen; aber voll Begierde, sie durchaus wegzuräumen, und auf mehr als eine Art zu vergleichen, behauptet er auch bisweilen mehr, als sich rechtfertigen läßt; und manche biblische Stellen erforderten eine weit gründlichere Erklärung. Bey einigen Fällen, wie bey der vorgeblichen **Veränderlichkeit des Gottes des Alten Testaments**, antwortet er nur durch andere eben so scheinbare Beyspiele, ohne in die Schwierigkeit selbst tiefer einzudringen. „Aber, wandten die **Cathari** ein, wie grausam war jener Gott nicht, daß er so viele tausend Menschen durch die Sündfluth, im rothen Meere, und auch sonst, umkommen ließ? Wenn er voraus wußte, daß sie böse seyn würden, warum hat er sie erschaffen?“ Hierauf frägt der Verfasser erstlich solche, welche nur Einen Schöpfer annahmen, warum denn Gott die Engel geschaffen habe, von denen er voraussah, daß sie böse und verdammungswerth seyn würden? — diejenigen aber, welche zwey Grund-

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

wesen

wesen glaubten: warum Gott die Schaafe Israel gemacht habe, da er doch wußte, daß sie sündigen würden, und vom Teufel viele Martern leiden sollten; ja daß sie seinen eingebohrnen Sohn hinrichten würden? Außerdem stellte er ihnen mit dem Apostel vor, daß ein Töpfer die Macht habe, aus seinem Leimen zu machen, was er wolle; ingleichen, daß Gott diejenigen, deren Bosheit ihm voraus bekannt war, zum Denkmal seiner Herrlichkeit, zur Prüfung der Frommen, zur Uebung ihrer Geduld, und zu andern ähnlichen Absichten aufgestellt habe. Unter den Lügen, welche sie diesem Gotte vorwarfen, war auch das nicht erfüllte Versprechen, daß Davids Nachkommen unaufhörlich regieren sollten: und Moneta erinnert dagegen, es sey ein bedingtes Versprechen gewesen; aber auch geistlich durch Christum in Erfüllung gegangen. Sodann beweiset er überaus weitläufig, daß der Urheber des Alten Testaments gut, und einerley mit dem Gotte des Neuen sey. Eben so streitet er mit ihnen über die Fragen, ob das Alte Testament und das darinne enthaltene Gesetz gut sey? ob vor der Ankunft Christi gute Menschen vorhanden gewesen sind? ob die Beschneidung von dem heiligen Gotte eingeführt worden sey? und ob die Propheten gut gewesen sind? Zuletzt vertheidigt er die Römische Kirche, als die einzige wahre, in der auch noch immer würkliche Wunder geschähen. J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Andere Streitfragen werden im Dritten Buche abgehandelt. (p. 225—276.) Es wird bewiesen, daß der Engel, welcher die Geburt des Johannes ankündigte, eben so wenig vom Teufel gesandt worden sey, als Johannes selbst; daß Maria kein Engel gewesen sey; daß Christus wahrer Gott, und gleich ewig mit dem Vater sey; daß er keinen bloß vermein-

ten

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

ten Leib gehabt habe; daß der heilige Geist, weil Christus von ihm empfangen worden ist, der Vater des Menschen Christi genannt werden könne; daß Christus nach dem Fleische vom David abgestammt sey; daß er würklich gegessen, getrunken, und andere menschliche Handlungen verrichtet, auch eine Seele gehabt habe; daß er, wie Petrus lehre, (Apost. Gesch. C. II. v. 22—25.) zur Hölle hinabgefahren sey; und wie die übrigen Lehrsätze des Symbolum weiter lauten. Da die Cathari behaupteten, nach 1. Joh. C. IV. v. 13. sey der Antichrist bereits gekommen: so sucht er sie zu überzeugen, daß derselbe erst am Ende der Welt erscheinen werde; und weil einige von ihnen den Römischen Bischof Sirvester davor erklärten: so bemüht er sich auch diese zu widerlegen. Für die Gottheit des heil. Geistes führt er die gewöhnlichen Beweise. Die Ketzer bestritten diese Lehrer aus den Gründen, weil derselbe ein anderer Tröster sey, als der Sohn, folglich ein anderer Gott, oder gar nicht Gott seyn müsse; ingleichen, weil Christus von ihm sage, er nehme es von dem Seinigen, was er verkündige, und rede nichts, als was er höre; mithin, da er es lerne, nicht Gott seyn könne; endlich, weil er, nach Offenb. Joh. C. I. v. 4. aus sieben Geistern bestehen soll. Die Auflösung, wie sie Monera zu nennen pflegt, welche er für diese Schwierigkeiten giebt, besteht nun darinne, daß der heil. Geist eben ein solcher Tröster, wie der Sohn, nur eine von ihm verschiedene Person sey; daß das Hören desselben geistlich zu nehmen sey, und also vom Vater Verstehen oder Seyn anzeige; die sieben Geister aber seine sieben Würkungsarten oder Gaben bedeuteten. Auch beweiset er ihnen, daß derselbe noch vor der Auferstehung Christi, und vor dem Pfingstfeste ertheilt worden sey; daß er von keinem Menschen gegeben werde, und daß

derjenige, der ihn einmal empfangen hat, gar wohl sündigen könne.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Wider eben diese Ketzer vertheidigt **Moneta** im **Vierten Buche** (p. 277–388.) die Lehrsätze seiner Kirche von den **Sacramenten**, der **Auferstehung**, und dem **jüngsten Gerichte**. Nachdem er ihre Meinung, daß die Taufe **Johannis** vom Teufel entsprungen sey, und nur die wahre Taufe **Christi** durch Händeauflegen verhindert habe, widerlegt hat: geht er die Gründe durch, aus welchen sie leugneten, daß die materielle Taufe nicht zur Seeligkeit beytrage. Sie beriefen sich besonders auf 1. Petr. C. III. v. 21., wo gesagt werde, daß nicht die Taufe, **welche den Unflat des Fleisches wegnimmt**; sondern **der Bund eines guten Gewissens mit Gott, seelig mache**; wo aber **Moneta** nach dem Worte **nicht** das Wort **nur** eingerückt verstanden wissen will. Wenn sie die **Kindertaufe** auch deßwegen verwarfen, weil der Erlöser von den Täuflingen Glauben fordere, den doch die Kinder nicht haben könnten: so antwortet er darauf, in jener Stelle Marc. C. XVI. v. 15. 16. würden nur Erwachsene gemeint, die des Glaubens fähig wären. Er behauptet zugleich, aber wider **Augustinum**, daß auch die ungetauften Kinder im Glauben der Kirche seelig werden; erörtert andere die Taufe betreffende Fragen, und bestätigt die Würksamkeit der Wassertaufe, von welcher die **Cathari** vorgaben, sie sey von der Kirche nur zur Verhütung des Aergernisses eine Zeitlang beybehalten worden, weil die Christen einmal daran gewohnt gewesen wären. **Das Sacrament der Firmelung** oder Händeauflegung wird gegen die Meinungen der **Catharen** von diesem Gebrauche, unter andern auch dadurch gerettet, daß gezeigt wird, er könne zur Seeligkeit nicht nothwendig seyn, weil man

nicht finde, daß ihn Christus an den Aposteln oder an dem frommen Schächer vollzogen habe. Mit welchen bibliſchen Beweisſtellen oder Auslegungen derſelben hierauf die Brodtverwandlung wider eben dieſe Gegner vertheidigt werde, braucht nicht erſt angeführt zu werden. Manche von ihnen behaupteten auch, wie nachmals ein berühmter Gelehrter des ſechszehnten Jahrhunderts, Christus habe bey den Worten: Das iſt mein Leib, auf ſeinen Leib gezeigt, und übrigens bloßes Brodt ſeinen Jüngern zu eſſen gegeben. Auf ihre Einwendung: „Wenn der Leib Chriſti ſo groß wäre, als ein Berg: ſo müßte er ſchon längſt verzehrt worden ſeyn, ſeitdem er in allen Theilen der Welt gegeſſen worden iſt,“ verſetzt Moneta, wer ſo ſpreche, ſey jenen Jüngern Chriſti, Joh. C. VII. v. 33. 66. ähnlich, welche ihn darum verließen, weil ſie ſeine Worte vom Eſſen ſeines Fleiſches zu körperlich verſtanden, als wenn es würklich zerriſſen, vermindert und verzehrt würde, da doch ſein Leib noch weit mehr bey allem Genuſſe deſſelben unverringert bleibe, als das Brodt, mit welchem er fünftauſend Mann geſättigt hat. Einen andern Einwurf aus den Worten Chriſti: „Der Geiſt macht lebendig; das Fleiſch nützet nichts,“ beantwortet er durch die Gegenfrage: Warum hat denn Chriſtus den Jüngern ſein Fleiſch zu eſſen gegeben, wenn es ihnen nichts nützte? Wie iſt aber, fragten ſie weiter, die Brodtverwandlung möglich? Eben ſo, iſt ſeine Antwort, wie die Empfängniß Chriſti, durch die Allmacht Gottes. Aus dieſen Beyſpielen kann man leicht auf die Beweiſe und Vertheidigungsarten ſchließen, welche Moneta für die Buße, für die letzte Oelung, für die Prieſterweihe und die ſämmtlichen Kirchenämter, (Ordines) endlich auch für die Ehe nach ſeinen Begriffen, und beſonders wider die zahlreichen Einwendungen, welche

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

die

die Cathari gegen die Rechtmäßigkeit derſelben aufwarfen, beygebracht hat. So viel läßt ſich bey dem letztern Gegenſtande inſonderheit bemerken, daß die Gründe, welche von den Verehrern des Mönchslebens zur Anpreiſung des ehrloſen Standes gebraucht wurden, auch gar wohl wider die Ehe überhaupt angewandt werden konnten. Unter die Urſachen, welche die oftgedachten Ketzer bewogen, die Auferſtehung der Todten zu leugnen, ſteht auch dieſe, daß der Leib bloß ein Werkzeug der Seele ſey, durch welches ſie Gutes oder Böſes würkt; Werkzeuge aber nicht belohnt würden; ſondern nur der Künſtler, der ſich ihrer bediene. Aber, antwortet Moneta, der Leib iſt mehr als ein bloßes Werkzeug der Seele; ſie machen zuſammen den Menſchen aus; die Eigenſchaften der Seele hängen zum Theil von der Beſchaffenheit des Leibes ab, und dieſer hat gewiſſe natürliche Kräfte, durch welche er mit der Seele würkt. Ein organum der Seele kann der Leib wohl heißen, (welches Wort gleichſam ab origine natum bedeutet;) weil dieſes mit dem Vermögen in Verbindung ſteht; aber nicht ein damit keineswegs verbundenes inſtrumentum, welches quaſi in ſtruc operationum poſitum heißt. Ein anderer Beweisgrund: Der Leib kann unmöglich eine Vergeltung erwarten, weil er nichts freywillig; ſondern alles nur gezwungen gethan hat. Dieſes iſt falſch, erinnert Moneta dagegen: denn der Zwang iſt eine Hinneigung des Willens zu dem ihm Entgegengeſetzten; aber der Leib hat keinen Willen; er würkt auch keine Handlung des Willens; und wenn ſie darauf dringen, daß er das Gute nicht freywillig thue: ſo kann man darauf antworten, daß, da das Verdammungsurtheil ſich auch auf Kinder erſtreckt, welche keinen Willen haben, noch mehr die Barmherzigkeit auf ſolche ausgedähnt ſeyn muß. Dem Einwurfe aus der

J. n. C. G. 1073 bis 1208.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Stelle: Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht besitzen, mithin könne das Fleisch nicht auferstehen, begegnet er theils damit, daß daselbst nur von fleischlichen Werken die Rede sey; theils mit der Erklärung, daß dieses den Pharisäischen Irrthum vom Heyrathen nach der Auferstehung bestreite. Es werden darauf die Gründe von beyderley Gattungen der Catharen wider die Auferstehung untersucht, und die katholische Lehre davon wird sehr umständlich erwiesen. Für göttliche Belohnungen und Strafen, ihre Ungleichheit, und ihren Anfang nach dem Tode, noch vor dem jüngsten Gerichte, für Fegfeuer und Gebet für die Todten, für die Lehren von der Hölle und vom ewigen Leben, sind die gewöhnlichen Beweise entwickelt worden.

Im Fünften Buche endlich werden vom Moneta Cathari und Waldenser, bald abwechselnd, bald gemeinschaftlich, bestritten. (p. 389—560.) Zuerst erklärt er ihnen, was unter der katholischen Kirche zu verstehen sey; beantwortet die Einwürfe, mit welcher sie der Römischen Kirche den Nahmen einer Kirche Gottes absprachen; (zum Beyspiel, weil sie viele neue Gewohnheiten, von denen das Neue Testament nichts wisse, eingeführt habe; weil sie übermäßig reich, prachtvoll und üppig sey; weil ihre Söhne Räuber und Diebe wären; weil sie Mönchsorden habe, welche die christliche Kirche nicht kannte; und dergleichen mehr;) beweiset, daß seine Kirche weder das Weib sey, dessen Offenb. Joh. C. XVII. v. 3. gedacht wird; noch das Thier, auf welchem sie saß; und so weiter. Ferner streitet er mit den Catharen über ihre Behauptungen, daß die Römische Kirche weder mit Christo, noch mit Petro; sondern mit dem Constantinus oder Silvester ihren Anfang genommen habe; ja daß Petrus niemals zu Rom gewesen

sey.

ſey. Zur Widerlegung dieſer letztern Meinung gebraucht er die Stelle in den Briefen dieſes Apoſtels: **Es grüßet euch die Gemeine zu Babylon.** Dagegen hält er ihnen vor, daß ſie durch ihre Irrthümer von den **Pythagoräern**, und vielen jüdiſchen und chriſtlichen Ketzern abſtammten. Er beweiſet auch gegen beyde Partheyen, daß die Kirche niemals aufgehört habe. Aber mit keiner von beyden führt er den folgenden langen Streit über die **Unſterblichkeit und Einfachheit der Seele**; ſondern, wie er ſagt, mit gewiſſen Leuten, die, um zügellos leben zu können, die gedachten Lehren verwarfen. In den Beweiſen für dieſelbe, folgt er dem Pariſer Theologen und Biſchof, **Wilhelm von Auvergne**, der im Jahr 1249. geſtorben iſt, und eine Abhandlung **von der Unſterblichkeit der Seele** hinterlaſſen hat, die ſich unter ſeinen zu Orleans im Jahr 1674. gedruckten Werken befindet: eine Schrift, welche in Anſehung der vernünftigen Gründe, welche darinne für die ewige Fortdauer der Seele angegeben werden, allerdings einige Aufmerkſamkeit verdient. Wiederum aber thut **Monera** ſowohl gegen die **Catharen**, als **Waldenſer** dar, daß es **in der Kirche Gottes auch böſe Prälaten** geben könne; daß ſie Sacramente verwalten, predigen und Gehorſam fordern können. Er vertheidigt weiter die **Excommunicationen**; das **Befugniß zu predigen** bloß für diejenigen, welche dazu berufen ſind; **das Recht der Kirche, neue Verordnungen zu machen**; **ihre Reichthümer** und weltliche Beſitzungen; (wo zu dieſer Abſicht mehrere bibliſche Stellen verdreht werden; zum Beyſpiel: Jeſ. C. LX. v. 6. **Sie werden alle von Saba kommen, und Gold und Weihrauch bringen**;) endlich auch die freywillige, aber **mit Müſſiggang und Betteln verbundene**

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Armuth der Mönche. Nunmehr kömmt die Reihe an die kirchlichen Gebäude, Altäre, Messen, priesterliche Kleidungen, Kirchengesänge, Weihrauch, Bilder und Kreuze, auch ungesäuertes Brodt im Abendmahl; welches alles die sogenannten Ketzer in der ersten Kirche nicht antrafen, und Moneta daher in seinen Schutz nimmt. Weitläufig beweiset er auch gegen sie, daß es allerdings erlaubt sey, in wichtigen Angelegenheiten zu schwören. Wenn Jacobus C. V. v. 12. dieses schlechtweg zu verbieten scheint: so erinnert Moneta dabey, auch Johannes warne, daß man die Welt nicht lieb haben möchte; welches doch in einigen Fällen erlaubt sey; auch untersage jener Apostel nicht das Schwören überhaupt; sondern nur den Willen, leicht zu schwören; und ohnedem könne er nicht ein strengeres Verbot gegeben haben, als sein Lehrer Christus, der nur gewisse Eidschwüre nicht dulden wollte. Man mag, setzt er in der Folge hinzu, unter Schwören so viel verstehen, als Gott zum Zeugen anrufen; oder es mag so viel bedeuten, als sich zu einer Strafe verbindlich machen: so findet man von beyden Gattungen Beyspiele in der Bibel. Selbst Juden antwortet er auf den Einwurf, daß die Christen das göttliche Gebot vom Sabbath überträten; aber auch den Catharen und Waldensern, welche ihnen vorwarfen, daß sie nach Jüdischer Art gewisse Tage zur Feyer wählten. Seine folgende Untersuchung über die Ewigkeit der Welt, (p. 477—501.) richtet er, nach seiner eigenen Erklärung, gegen gewisse Philosophen, die den Heyden in der gedachten Lehre beytraten. Ricchini bemerkt hierbey, (p. 477. not. 1.) daß es wahrscheinlich diejenigen gewesen sind, deren Lehre Stephan, Bischof von Paris, im Jahr 1277. verdammt hat. Noch vertheidigt Moneta theils wider seine Hauptgegner,

gegner, theils wider andere, die göttliche Vorsehung, die Ehrerbietung gegen Eltern, das Almosengeben, die rechtmäßigen Strafen, wie er sie wenigstens nennt, welche in seiner Kirche vollzogen wurden, die Kriege überhaupt, und besonders die von der Kirche geführten, die gerichtliche Gewalt der Obrigkeit, die Lebensstrafen, die dem Wucher entgegengesetzte Meinung seiner Kirche, die Beraubung der Ketzer, das Vorhersehen Gottes, übereinstimmend mit der Freyheit des Menschen, und zuletzt Augustins Lehrsatz, daß Gott unter zwey gleich würdigen Menschen, dem einen seine Gnade ertheile, dem andern sie versage. Den Beschluß des Werks macht er mit der Frage: worinne das ewige Leben von Seiten der Seelen bestehe? In einem hellen Begriffe des Verstandes, (apprehensione intellectuali) antwortet er, von der Dreyeinigkeit in der Einheit, und von der Einheit in der Dreyeinigkeit; ingleichen in einer darauf gegründeten Liebe, und in einem Genusse, der sich wieder auf beyde gründet. — Dieses ist der Inhalt eines Werks, das zwar mit vielem Entbehrlichen überfüllt ist; nicht wenig schwache, exegetische, dogmatische und polemische Stellen hat, auch überhaupt nicht immer einer musterhaften Methode folgt; aber doch die Gründe und Einwürfe der Catharen mit mehr Vollständigkeit als irgend ein anderes vorlegt, und bey ihrer Beantwortung öfters Gewandtheit und Geschicklichkeit genug blicken läßt. J. n. C. G. 1073 bis 1307.

Ekbert, der anfänglich Canonicus zu Bonn, nachmals Abt des Klosters Schönau um die Mitte des zwölften Jahrhunderts war, ein Bruder der heil. Elisabeth, Aebtissinn des Nonnenklosters Schönau, der auch, wie man anderswo (Th. XXVIII. S. 28.) gesehen hat, ihre Gesichter sammlete, hat ebenfalls Predigten wider diese Parthey hinterlassen, mit

deren Anhängern er oftmals disputirt: auch von denen, die ihr abtrünnig wurden, manches erfahren hatte. (Sermones XIII. adversus haereses Catharorum, Colon. 1530. 8. et in Biblioth. PP. Lugdun. XXIII. p. 601. sq.) Aus diesen hat Füeßlin (Neue und unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie der mittlern Zeit, Erster Theil, S. 74. fg.) einen fruchtbaren Auszug mitgetheilt; da aber Ekbert und Moneta in der Hauptsache mit einander übereinstimmen: so brauchen hier nur einige besondere Nachrichten des erstern zu stehen. Die Cathari, wider welche er predigte, waren eben diejenigen, von welchen Evervin an den Abt Bernhard geschrieben hatte. Sie breiteten sich am Niederrhein aus; Arnold, einer ihrer Lehrer, (Archicatharus nennt er ihn,) wurde zu Cöln; ein anderer, Dietrich, zu Bonn verbrannt. Sie nannten sich Catharen, weil sie sich selbst vor rein hielten; in Flandern hießen sie, aus einer unbekannten Ursache Piphler, auch Türlepine; in Frankreich aber Tesserane; welches ohne Zweifel das Wort Tisserans Weber, ist, weil es viele Handwerker dieser Art unter ihnen gegeben hat. Mit Worten der heil. Schrift waren sie, wie Ekbert sagt, recht eigentlich bewaffnet; sie wußten aus derselben ihre Irrthümer durch ähnlich scheinende Stellen fertig zu vertheidigen. Unter ihren Auserwählten gab es zwölf Lehrer, gleichsam Apostel, wie sie Manes eingeführt hatte; ein dreyzehnter war ihr Oberhaupt, unter dem auch zwey und siebzig Bischöfe standen. Sie hatten überdieß Aeltesten, Diener und Dienerinnen, welche letztern nicht nur Arme und Kranke bedienten; sondern auch wohl Lehrerinnen abgaben. Aus Liebe zur Keuschheit sollten sie die Gewohnheit beobachten, daß immer zwey Mannspersonen in einem Bette, und zwey Frauenspersonen in dem andern neben einander lägen, um

J. n. C. G. 1073 bis 1303

sich vor Ausschweifungen zu verwahren, und als Zeugen von der Keuschheit des andern zu dienen. Der Römischen Kirche warfen sie vor, seit langer Zeit hätten alle ihre Päpste und Cardinäle sich durch Geldgeiz, Stolz und viele andere Laster des Priesterthums Christi so unwürdig gemacht, daß es in derselben gar kein wahres Priesterthum gebe. Die verbotene Frucht im Paradiese war nach ihrer Meinung das Weib, mit welchem Gott dem **Adam** alle Vermischung untersagt hatte. Da er nun dieses Verbot übertreten habe: so sey das ganze von ihm abstammende menschliche Geschlecht aus Hurerey entsprungen, und niemand könne seelig werden, wenn er nicht durch die Gebete und heiligen Gebräuche der **Vollkommenen** unter ihnen gereinigt worden sey. Daher tadelten sie auch die Ehe, und nannten sie eine gleiche Hurerey, wie die erste **Adams**. J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Da sich diese Parthey so sehr verstärkte und ausbreitete: so ist es nicht zu verwundern, daß auch immer mehr Schriftsteller wider dieselbe aufgetreten sind. **Füeßlin** hat (l. c. S. 100. fg.) noch vier derselben nebst ihren Werken beschrieben, aus welchen man besonders sieht, daß sie im mittäglichen Frankreich und im benachbarten Spanien zahlreich gewesen sind: **Eberhard von Bethüne** im Gebiete von Artois, der vermuthlich im dreyzehnten Jahrhunderte gelebt, und seine Antihaeresin contra Waldenses, oder vielmehr ein Buch geschrieben hat, dem der Herausgeber diese Aufschrift beylegte; **Bernhard**, Prämonstratenser-Abt von **Fontschote**, (Abbas fontis calidi) gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts, der sie in einem ähnlichen Werke nur beyläufig angreift; **Ermengard**, oder **Ermengaud**, der auch in einem von jenen beyden Jahrhunderten eine Schrift gleiches

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Inhalts aufgesetzt, welche jetzt am Ende verstümmelt übrig ist; und **Lucas**, Bischof von **Tude** oder **Tuy** in Gallizien, (wofür, wahrscheinlich durch einen Schreibfehler, beym **Füeßlin**, S. 123. Gallien gesetzt ist,) im dreyzehnten Jahrhunderte, dessen Buch der Jesuit **Mariana**, de altera vita fideique controversiis adversus Albigensium errores Libri tres, überschrieben hat. Alle diese Schriften sind von dem Jesuiten **Jacob Gretser** zu Ingolstadt im Jahr 1614. in Quart herausgegeben; nachmals in den zwölften Band seiner Werke, auch in den vier und zwanzigsten Band der Lyoner Bibliothek der Kirchenväter, eingerückt worden. Sie enthalten jedoch nichts Erhebliches von dieser Parthey, was nicht schon aus den früher angezeigten Schriftstellern bekannt wäre. Aber das ist merkwürdig, wie es auch von **Füeßlin** aus guten Quellen umständlich erzählt worden ist, (l. c. S. 161 — 168.) daß wenig daran gefehlt hat, die Römische Kirche hätte einen von diesen **Catharen** oder neuen **Manichäern** zu ihrem öffentlich erklärten Heiligen bekommen. Ein vornehmer und reicher Mann zu **Ferrara**, **Arman**, oder **Herman**, mit dem Beynahmen **Punzilovo**, wurde im Jahr 1254. von dem Ketzerrichter zur Gefangenschaft verurtheilt, von der er sich durch die Abschwörung der Lehren jener Parthey, und durch eine Geldstrafe, wieder befreyete. Gleichwohl änderte er seine Gesinnungen so wenig, daß er sich viel mehr im Jahr 1267. durch die Händeauflegung unter die Vollkommenern dieser Gesellschaft aufnehmen ließ. Als er zwey Jahre darauf starb, betrauerten ihn seine Mitbürger nicht allein als einen frommen und wohlthätigen Mann; sondern sie liefen auch gar bald in Menge zu seinem Grabe; verrichteten ihr Gebet daselbst, und in kurzem streuete man aus, daß Wunder daselbst geschähen, deren Ruf sich auch in viele

viele Länder ausbreitete. Die Catharen benützten dieses sehr zu ihrem Vortheil; zumal, da der Bischof und das Domkapitel zu Ferrara, nach einer gerichtlichen Untersuchung, die Glaubwürdigkeit dieser Wunder bestätigten. Diese nahmen sich derselben sogar am päpstlichen Hofe an, weil die Ketzerrichter durch eidliche Aussagen zu beweisen suchten, daß der Verstorbene stets ein Ketzer gewesen sey. Dreyßig Jahre lang währte der Proceß darüber am gedachten Hofe, bis Bonifacius der Achte im Jahr 1301. entschied, daß die Gebeine des Puncilovo ausgegraben und verbrannt; der ihm zu Ehren errichtete Altar umgestürzt, auch die Bilder, und andere ihm gewiedmete Denkmäler vernichtet werden sollten. Platina hat diese Begebenheit in dem Leben des gedachten Papstes nicht vergessen; (de vitis Pontiff. Romanor. p. 190. Lovan. 1572. fol.) er zählt aber den verunglückten Heiligen unrichtig zu den Fratricellen. J. n. C. G. 1073 bis 1303.

An Gesetzen, gewaltsamen Anstalten und Strafen gegen die Catharen, oder Patarener, oder, wie sie sonst mit verschiedenen Nahmen belegt wurden, fehlte es in diesen Jahrhunderten so wenig, daß vielmehr Fürsten und Päpste darinne mit einander zu wetteifern schienen; aber auch sogenannte Bekehrungsversuche wurden nicht selten mit ihnen angestellt. Nach der Erzählung eines gleichzeitigen Englischen Schriftstellers, (Roger. de Hoveden in Annall. Rer. Anglicar. ad a. 1176. in Savilii Scriptt. Rer. Anglicar. Francof. ad Moen. 1601. fol. et ap. Baronium T. XII. ad h. a. p. 687. sq. ed. Colon. 1609.) war beynahe das ganze Gebiet von Toulouse um das Jahr 1176. mit Arianischen Ketzern angefüllt; man sieht aber gleich aus der Folge, wo er sie bonos homines nennt, und das alte Testament ganz verwerfen läßt, daß er,

wie

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

wie es in dieſen Zeiten ſo oft geſchah, eine Parthey mit der andern, Arianer und Manichäer mit einander vermiſcht hat. Unter dem Vorſitze alſo des Erzbiſchofs zu Narbonne, wurde in dieſer Stadt im Jahr 1176. eine Verſammlung mehrerer Biſchöfe und Aebte, auch Grafen und Edelleute, gehalten, vor welcher eine Anzahl jener Ketzer erſchien, die zwar ihre Meinungen vertheidigten; aber endlich, von den Biſchöfen gedrungen, denſelben großentheils entſagen wollten. Weil ſie jedoch dieſes nicht eidlich bekräftigen wollten: ſo wurden ſie vor Ketzer erklärt.

Zwey Jahre darauf waren die Könige von Frankreich und England ſelbſt, wie eben derſelbe Geſchichtſchreiber meldet, (Roger. l. c. ad a. 1178. et ap. Baron. ad h. a. n. 17. ſq. p. 743. ſq.) darauf bedacht, die Ketzer jener Gegend zu unterdrücken. Sie ſchickten daher, mit Bewilligung des Papſtes, den Cardinallegaten Peter von St. Chryſogonus nebſt einigen Erzbiſchöfen und Biſchöfen, auch andern angeſehenen Clerikern dahin, damit ſie dieſelben entweder bekehren, oder feyerlich als Ketzer verdammen, und von den Katholiſchen abſondern möchten. Zugleich trugen ſie es den Grafen von Toulouſe und andern mächtigen Herren auf, dieſe geiſtliche Geſandſchaft zu unterſtützen, und die Ketzer aus dem Lande zu vertreiben. Als dieſe Geiſtliche zu Toulouſe ankamen, welche ſehr volkreiche Stadt als der Zufluchtsort jener Parthey angeſehen wurde: empfieng ſie das Volk mit höhniſchem Geſchrey, und rief ſie öffentlich als Abtrünnige, Heuchler und Ketzer aus. Indeſſen nöthigte der Legat den Biſchof der Stadt, und den nicht verdächtigen Theil des Clerus und der Einwohner, ihm die dortigen Ketzer anzuzeigen. Unter dieſen wurde Peter Mauran, ein reicher Bürger, der zwey

Schlöſſer

Schlösser besaß, in welchen er nächtliche Versammlungen halten, selbst predigen, und sich vor den Evangelisten Johannes ausgeben sollte, als das Haupt dieser Sekte angesehen, der viele in dieselbe gezogen hatte. Der Graf von Toulouse mußte selbst Schmeicheleyen und Drohungen anwenden, um ihn vor das geistliche Gericht zu führen. Hier leugnete er anfänglich, daß er ein Ketzer sey; wollte auch keinen Eid darüber leisten. Da er sich endlich zu diesem bequemte, und deßwegen die Heiligenreliquien herbeygebracht wurden: wurde er zwar bestürzt; schwor jedoch, und bekannte, als man ihn über das Abendmahl befragte, er halte das geweihte Brodt nicht vor den Leib Christi. Voll Entsetzen über eine solche Lästerung, und mit Thränen in den Augen, standen die Prälaten sogleich auf, erklärten ihn vor einen Ketzer, und überlieferten ihn dem Grafen, der ihn in das öffentliche Gefängniß setzen ließ, seine Güter einzog, und seine Schlösser zu zerstören befohl. Dadurch gewann die katholische Parthey auf einmal die Oberhand zu Toulouse. Mauran selbst erbot sich, — wie man unter solchen Umständen kann oder muß — sich zu bekehren. Er erschien also, in Gegenwart aller Einwohner, bloß in Unterhosen vor dem Legaten und dessen Beysitzern; bat sie fußfällig um Verzeihung; schwor seine Irrthümer ab, und versprach auch eidlich, allen Befehlen des Legaten zu gehorchen. Am folgenden Tage mußte er mit bloßen Füßen zwischen einem Bischof und einem Abte in eine Kirche gehen, welche ihn unaufhörlich durch alle Straßen mit Ruthen peitschten, bis er an die Stufen des Altars gekommen war. Daselbst schwor er abermals fußfällig vor dem Legaten seine Ketzereyen ab, und unterwarf sich jeder ihm aufzulegenden Büßung. Diese bestand darinne, daß er in vierzehn Tagen nach Jerusalem reisen, und dort drey

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Jahre

Jahre hindurch die Armen bedienen, und nach seiner Zurückkunft zwar seine Güter, aber nicht die Schlösser, wieder bekommen sollte. Bis zu seiner Abreise sollte er täglich mit bloßen Füßen mehrere Kirchen von Toulouse besuchen, und sich auf die bloßen Schultern geisseln lassen; dem Grafen, seinem Herrn, fünfhundert Livres Strafe zahlen; die den Kirchen entrissenen Güter, auch das Gewonnene zurückgeben, und den Armen zugefügten Schaden ersetzen. Nachdem der Legat hierauf alle dortige Ketzer excommunicirt hatte: ließ er durch einige Prälaten und Herren, Rogern, Vicomte von Beziers, Carcassonne, Albi und Rasez, ermahnen, die Ketzer aus seinem Gebiete Albigeois zu verjagen, und den gefangenen Bischof von Albi loszulassen. Da sich aber der Vicomte in unzugängliche Gegenden zurückzog: so erklärten ihn die Abgeordneten in seiner Stadt Castres öffentlich vor einen Verräther, Ketzer und Meineidigen; excommunicirten ihn; und forderten ihn im Nahmen Christi, von Seiten des Papstes und der beyden Könige, zum Kriege heraus. Diese Begebenheiten sind in dem schätzbaren Werke der beyden Benediktiner, Claude le Vic, und Joseph Vaissette: Histoire générale de Languedoc, (Tome III. p. 47–51. Note 5. p. 541. sq. à Paris, 1737. fol.) auch noch aus andern Quellen sehr umständlich beschrieben und erläutert worden. Eben daselbst (p. 1—4.) ist von der Kirchenversammlung zu Lombers, einer kleinen Stadt, zwey Meilen von Albi gelegen, Nachricht ertheilt worden, auf welcher im Jahr 1165. bereits eben diese Ketzer, unter dem Nahmen Bons-hommes, verdammt wurden. Pagi und andere Gelehrte bis auf die neuesten Zeiten, haben dieses Städtchen mit Lombez im Gebiete von Toulouse vermischt.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Allein

Allein dieſe zahlreiche, ſeit geraumer Zeit, zum Theil im Verborgenen, und unter Leuten von allen Ständen verbreitete Parthey in jenen mittäglichen Gegenden Frankreichs, konnte ſelbſt durch ſolche ſtrengere Maaßregeln nicht vertilgt werden. **Robertus de Monte**, ein gleichzeitiger Normänniſcher Geſchichtſchreiber, verſichert, (Append. ad Chronogr. Sigeb. Gemblac. ad a. 1178. p. 922. in Piſtorii Scriptt. Rer. Germanic. T. I.) daß die Unternehmung des Legaten vom Jahr 1178. wenig ausgerichtet habe. Er nennt ſie haereticos Agenenſes; wenn anders die Abſchreiber ſeiner Chronik dieſes Wort nicht verſtümmelt haben; indem er eben denſelben unter ſpätern Jahren (ad a. 1208. et 1210. p. 942.) den Nahmen Albigiſeos haeritici beylegt, der merklich genug auf die Benennung Albigeois (oder Albigenſes) führt, welche ſie nach und nach von dem gleichgenannten Gebiete bekamen, und in welche ſich zuletzt die ältern Nahmen Cathari, Publicani, Patareni, und dergleichen mehr, verloren. **Alexander der Dritte** gab daher im letzten Canon der **Lateranenſiſchen Synode** vom Jahr 1179. folgende Verordnung: (Can. 27. in Harduini Actis Concill. T. VI. P. II. p. 1683. ſq.) „Weil in **Gaſcogne**, im **Albigeois**, (Albegeſium) im Gebiete von **Toulouſe**, und in andern Gegenden, die verdammte Verkehrtheit der Ketzer, welche von einigen **Cathari**, von andern **Patrini**, (oder **Paterini**,) von noch andern **Publicani**, und noch ſonſt anders genannt werden, dergeſtalt überhand genommen hat, daß ſie nicht mehr insgeheim, wie einige andere, ihre Bosheit ausüben; ſondern ihren Irrthum öffentlich bekannt machen, auch die Einfältigen und Schwachen zum Beyfall zu reizen wiſſen: ſo erklären wir hiemit, daß ſie, und alle, welche ſie beſchützen und aufnehmen, vom Banne getroffen ſind; und

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

verbieten

J. n. C. 1073 bis 1303.

verbieten es auch bey Strafe des Bannes, daß ſie niemand in ſeinen Häuſern oder Ländereyen aufnehmen, pflegen, oder einen Handel mit ihnen treiben ſoll. Wenn ſie aber in dieſer Sünde ſterben: ſo ſoll weder unter dem Vorwande irgend eines von uns ertheilten Vorrechts, noch auf eine andere Veranlaſſung, für ſie gebetet, ihnen auch kein Begräbniß unter Chriſten verſtattet werden.“ Was noch in eben dieſem Canon von den Brabantionibus, (Brabançons, aus Brabant,) Aragonenſibus, aus Arragonien, Navariis, aus Navarra, Baſcolis, oder Baſquern, aus Gaſcogne, Coterellis, (eigentlich Coſtereaux,) und Triaverdinis, hinzugeſetzt wird, daß ſie in ihren Verheerungen und Gewaltthätigkeiten weder Kirchen noch Klöſter, überhaupt keinen Stand und kein Alter der Menſchen ſchonten, und daß daher über ihre Beſchützer ebenfalls der Bann öffentlich ausgeſprochen werden ſollte; das betrifft bloß die vielen Schaaren räuberiſcher Soldaten, durch welche um dieſe Zeit inſonderheit Frankreich ſo ſehr zerrüttet wurde.

Innocentius der Dritte ſah ſich im Jahr 1207. genöthigt, weil Viterbo mit Patarenern angefüllt war, ſelbſt in dieſe Stadt zu reiſen, und folgendes Geſetz den Einwohnern vorzuſchreiben. Jeder Ketzer von dieſer oder einer andern Gattung, ſollte, ſobald man ihn davor erkennen würde, der weltlichen Obrigkeit zur Beſtrafung nach den eingeführten Rechten überliefert; von ſeinen Gütern aber ſollte derjenige, der ihn gefangen genommen hat, einen Theil; die Obrigkeit, welche ihn beſtraft, den andern erhalten; und der dritte ſollte zur Ausbeſſerung der Mauern ihrer Stadt angewandt werden. Das Haus, in welchem ein Ketzer aufgenommen worden war, ſollte ganz zerſtört werden, und immer nur ein ſchmutziger Win-

kel

kel bleiben; ihren Beschützern aber sollte der vierte Theil ihres Vermögens zum öffentlichen Besten genommen werden; würden sie noch einmal sich dieses Fehlers schuldig machen: so sollten sie auf immer aus ihren Wohnungen vertrieben werden. Schon vorher hatte dieser Papst den Körper eines solchen Ketzers, der ein kirchliches Begräbniß erhalten hatte, ausgraben und anderswo verscharren lassen. (Raynald. ad a. 1207. n. 2. sq. p. 152. sq.) J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Gleichwohl gab es noch im Jahr 1231. im obern und untern Italien, ja zu Rom selbst, eine Menge von Patarenern. Gregor der Neunte ließ daher im gedachten Jahre viele derselben, Priester und Cleriker, Männer und Weiber, vor den Thoren der Hauptstadt feyerlich als Ketzer verdammen, und an den Geistlichen die Absetzung vollziehen. Um gleiche Zeit wurden einige der dortigen Patarener, weil sie unverbesserlich waren, verbrannt; andere aber, um Buße zu thun, in Klöster geschickt. Er erneuerte auch die Gesetze seiner Vorgänger wider dieselben mit aller Strenge. Sie selbst sollten von der Obrigkeit am Leben gestraft werden; auch diejenigen, welche sich bekehrten, sollten zu ihrer Büßung beständig im Gefängnisse bleiben; ihren Beschützern sprach er alle bürgerliche Rechte und Verbindungen ab; selbst die bloß Verdächtigen sollten excommunicirt werden. Besonders verbot er auch, daß kein Laie öffentlich oder in Häusern, bey Strafe des Bannes, über den katholischen Glauben disputiren sollte. Der Senator von Rom und das Römische Volk gaben in eben demselben Jahre ein gleich scharfes Gesetz wider alle Arten von Ketzern, unter welchen außer den schon öfters genannten, auch Passagini, Ioseppini, Arnaldistae und Speronistae vorkommen. (Raynald. ad a.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

1231. n. 13. sq. p. 377. sq.) Sogar der Kaiser Friedrich der Zweyte, der sonst dem Beyspiele der Päpste so wenig folgte; dagegen aber die wichtigsten Ursachen, seinen Eifer für die Rechtgläubigkeit keinem Zweifel ausgesetzt seyn zu lassen, gab, von Gregor dem Neunten ermahnt, vielleicht auch noch vor dessen Zeit, vier Verordnungen wider die Ketzer, welche den päpstlichen an Härte gar nichts nachgeben. Sie stehen unter den Briefen seines Kanzlers Peters de Vineis; (L. I. Ep. XXV — XXVII. p. 113. sq. Amberg. 1609. 8.) und sind auch in mehrere neuere Werke, (wie in Phillipps von Limborch Historiam Inquisitionis, p. 48—51. Amstelod. 1692. fol.) eingerückt worden. In der vierten dieser Verordnungen steht zwar eine lange Reihe ketzerischer Partheyen: Cathari, Patareni, Speronistae, Leonistae, Arnaldistae, Circumcisi, Passagini, Ioseppini, Saratenses, Albanenses, Francisci, Begardi, Commissi, Waldenses, Romanoli, Varini, Ortuleni, cum illis de Aquanigra; und wie sie sonst heißen mögen; unter welchen allen nur wenige in der Folge deutlicher beschrieben werden können; in der zweyten und dritten aber werden die Patarener ganz besonders, als elende, des Feuers würdige Ketzer, genannt; für welche sich auch niemand unterstehen sollte, bey dem Kaiser eine Bitte einzulegen. Die Flammen waren es also endlich, welche diese Parthey durch die unwiderstehliche Macht der Ketzerrichter nach und nach vernichteten. Auch Matth. Paris erzählt in der Geschichte des Jahrs 1236. (Hist. Angl. p. 429. Lond. 1640.) daß zwar um diese Zeit die ketzerische Bosheit der in Italien sogenannten Paterîner oder Bulgaren, in Frankreich und Flandern den reinen Glauben sehr verfälscht habe; daß aber durch die fleißigen Dienste und die unermüdeten Predigten der Franciscaner und Domini-

minicaner, vornemlich des Dominicaners Robert, (der deßwegen den Beynahmen Bugre führte, weil er von dieſer Sekte in den gedachten Orden übergegangen war,) ihre Irrthümer hervorgezogen und beſchämt worden ſeyen. Man nannte ihn den Ketzerhammer, weil er mehrere derſelben von beyderley Geſchlechte, die ſich nicht bekehren wollten, am Leben ſtrafen ließ; in drey Monathen ohngefähr hatte er ihrer gegen funfzig verbrennen oder lebendig begraben laſſen. J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Indem die Lehrer der herrſchenden Kirche in den Abendländern ſo viele Mühe hatten, dieſe alte Parthey zu vertilgen, erhob ſich mehr als eine neue, deren Angriffe auf die kirchlichen Lehren und Gebräuche zum Theil weit bedeutender waren. Eine ſolche ſtiftete in den erſten Zeiten des zwölften Jahrhunderts, Peter von Bruis. Ehemals haben ihn einige Gelehrte vor einen Italiäner gehalten, und in dem Peter, Canonicus zu Lucca, der noch unter Gregor dem Siebenten, als ein Anhänger Heinrichs des Vierten wider dieſen Papſt, Unruhen erregt hat, zu entdecken geglaubt. Dieſe an ſich ſchon ſeichte Meinung hat Füeßlin (l. c. Th. I. S. 191. fg.) einer beſondern Unterſuchung gewürdigt und widerlegt. Er hat zugleich gegen den Baronius (Annall. Eccleſ. ad a. 1126. n. 14. p. 180.) gezeigt, daß derſelbe nicht erſt im Jahr 1126., ſondern wahrſcheinlich bereits um das Jahr 1104. als Anführer einer Parthey aufgetreten ſey. Der vornehmſte und beynahe einzige Zeuge, aus dem man die Nachrichten von ihm ſchöpfen muß, iſt ein Zeitgenoſſe, der freylich auch eine eigene Abhandlung wider ihn und ſeine Anhänger geſchrieben hat, Peter der Ehrwürdige, Abt von Clügny. (Epiſtola ſive Tractatus adverſus Petro-

J. n. C. 1073 bis 1303.

bruſianos haereticos, in Mart. Marrier et Andr. Du Cheſne Bibliotheca Cluniacenſi, p. 1117—1230. Pariſ. 1614. fol. et in Biblioth. PP. maxima Lugdunenſi, T. XXII. p. 1033. ſq.) Aus derſelben ſieht man, daß **Peter von Bruis** ein Prieſter im mittäglichen Frankreich, wahrſcheinlich in Languedoc, geweſen iſt; aber ſein Amt, man weiß nicht warum, verloren hat.

Wie großes Aufſehen folgende Lehrſätze, die er nach dem Abte von **Clügny** öffentlich vortrug, erregt haben mögen, iſt leicht zu erachten. Er behauptete zuerſt, **daß Kinder, welche den Gebrauch ihres Verſtandes noch nicht hätten, durch die Taufe nicht ſeelig werden könnten**; daß ihnen auch ein fremder Glaube nichts helfe, weil der Erlöſer von denen eigenen Glauben gefordert habe, welche getauft und ſeelig werden ſollten. Man hat dieſes richtig ſo verſtanden, daß **Peter von Bruis** damit nicht den ungetauften Kindern die Seeligkeit habe abſprechen; ſondern habe beweiſen wollen, daß bloß Erwachſene getauft werden müßten. Er lehrte ferner, **man müſſe keine Kirchen bauen, und die bereits erbaueten vielmehr niederreißen**; Chriſten bedürften zur Anbetung Gottes keiner heiligen Oerter, weil Gott eben ſowohl in einer Bude und in einer Kirche, auf dem Markte und in einem Tempel, vor einem Altar oder vor einem Stalle, den Betenden höre, und, wenn er es verdiene, erhöre. **Die heiligen Kreuze wollte er zerbrochen und verbrannt wiſſen**, weil das Werkzeug, mit welchem **Chriſtus** ſo entſetzlich gemartert und ſo grauſam getödtet worden iſt, keiner Anbetung, Verehrung und Anrufung werth ſey; ſondern zur Rache für ſeine Martern und ſeinen Tod, vielmehr auf alle Art beſchimpft, zerhauen und verbrannt werden müſſe.

Er

Er hatte auch selbst Hand angelegt, und mit seinem Schüler Heinrich einst zu St. Gilles in Languedoc an einem Karfreytage, aus zerhackten Crucifixen einen brennenden Scheiterhaufen gemacht, Fleisch daran gekocht, und, unter Einladung der Einwohner zum Mitgenusse, davon gegessen. Auf eben diesem Zeugnisse seines Gegners beruht auch sein vierter Lehrsatz, nach welchem er **die Wahrheit des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl leugnete**; dieses Sacrament vor nichts ausgab, und überhaupt die Opfer an Gott verwarf. Doch der Abt von **Clügny** bringt die eigenen Worte seiner Anhänger bey. „Glaubt ja, sagten sie zu den Katholischen, euren Bischöfen, Priestern und eurem Clerus nicht, die euch verführen! Sie betrügen euch, wie in vielen andern Dingen, also auch mit dem Gottesdienste des Altars, wo sie euch vorlügen, daß sie den Leib **Christi** verfertigen, (conficere) und euch zu eurem Seelenheil übergeben. Das ist eine bloße Lüge: denn der Leib **Christi** ist nur einmal von ihm selbst im Nachtmahl vor seinem Leiden gemacht, (factum) und einmal, das heißt, nur damals den Jüngern gegeben worden. Seitdem ist er weder von jemanden gemacht, noch jemanden gegeben worden." Der Abt warf ihnen daher auch vor, daß ihre Ketzerey ärger sey, als die vom **Berengarius** vorgetragene; indem sie nicht bloß, wie dieser, die Wahrheit des Leibes und Blutes **Christi**; sondern selbst das Sacrament, die Gestalt und Figur desselben, leugneten. Endlich versichert er auch, daß **Peter von Bruis alle Opfer, Gebete, Almosen, und andere gute Werke, welche die Gläubigen für ihre verstorbenen Mitbrüder vornähmen, verlache**: nach seiner Meinung könnten sie keinem Todten im geringsten nützen.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Neuere Schriftsteller haben diese kurzen Nachrichten auf mancherley Art zu erläutern oder zu ergänzen gesucht; aber meistentheils mit einer merklichen Rücksicht auf die Gemeinen, zu welchen sie sich bekannten. Der Bischof **Bossüet** will die **Petrobrusianer** durchaus vor **Albigenser** gehalten wissen, um den Protestanten, besonders den Reformirten, zeigen zu können, daß ihre der Römischen Kirche entgegengesetzten Meinungen **Manichäischen** Ursprungs sind. (Histoire des Variations des Eglises Protestantes, Tome II. p. 90. à Paris, 1730. 12.) Gleichwohl findet sich nicht die geringste Spur des **Manichäismus** unter ihren Lehrsätzen. **Jacob Basnage**, der diese seine Vergleichung bündig widerlegt hat, (Histoire de l'Eglise, T. II. L. XXIV. c. 6. p. 1417.) erkennt doch auch die **Petrobrusianer** vor **Albigenser**; aber nur hauptsächlich darum, weil er diese letztern als Zeugen der Wahrheit ansieht, die den Protestanten vorgeleuchtet hätten. In einem andern Werke, (Histoire de la Religion des Eglises Reformées, T. I. P. II. p. 140. à Rotterdam, 1725. 4.) stellt er die gedachte Parthey ebenfalls von einer vortheilhaften Seite vor; tritt der Vermuthung **Peters de Marca** bey, (Hist. de Bearn, p. 1728.) daß sie doch wohl ihre Kirchen gehabt haben möchte, wenn sie auch die den Katholischen eigenen verabscheuet hätte; und setzt noch hinzu, daß sie auf die Verheyrathung des Clerus gedrungen habe: eine Eigenthümlichkeit, die der Abt von **Clügny** vielleicht nur nach vergrößerten Gerüchten durch die Nachricht bestätigt, daß die Priester von den **Petrobrusianern** geprügelt, und die Mönche ins Gefängniß geworfen, auch sonst durch Drohungen und Martern zum Ehestande genöthigt worden wären. Daß aber **Basnage** in den **Albigensern** gar keine **Manichäer** finden will, darinne widerspricht ihm die

Ge-

Geschichte. Füeßlins Urtheil, (S. 207.) daß Peter von Bruis eine Mittelstraße zwischen der Römischen Kirche und den sich von ihr so weit entfernenden Catharen gegangen sey, scheint das gegründeteste zu seyn; auch seine Bemerkung über den ersten Lehrsatz desselben leidet keinen Zweifel, daß dieser deßwegen weniger hätte angefochten werden sollen, weil noch zu seiner Zeit die Taufe der Kinder öfters Jahre lang verschoben wurde. Dieser kühne Mann, dem es nicht an Einsichten, wohl aber an Mäßigung und Klugheit gefehlt haben mag, fand zwanzig Jahre hindurch sowohl in Languedoc als in Provence, Beyfall und Anhänger genug; bis ihn endlich der Pöbel, vermuthlich vom Clerus erhitzt, um das Jahr 1124. zu St. Gilles ergriff und verbrannte. (Petr. Cluniac. in Biblioth. Cluniac. p. 1117.) J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Sein Schüler, Heinrich, den Basnage, man weiß nicht warum, ebenfalls von Bruis nennt, (Hist. de la Relig. des Egl. Reform. l. c.) pflanzte seine Parthey noch eine Zeitlang fort. Mosheim zweifelt zwar daran, ob er Peters Schüler gewesen sey, weil dieser die Crucifixe so sehr verabscheuet; Heinrich hingegen, bey seinem Eingange in eine Stadt, die Kreuzesfahne in der Hand geführt habe. (Institutt. Hist. Eccles. antiq. et recent. p. 485. not. p.) Allein, da ihn der Abt von Clügny Peters falschen Apostel nennt, und (l. c. p. 1123.) hinzusetzt, dieser Erbe seiner Bosheit habe nebst einigen andern die teuflische Lehre desselben nicht sowohl verbessert als verändert; so daß aus dessen fünf Lehrsätzen mehrere geworden wären: so läßt sich jene Abweichung gar wohl erklären. Seine Herkunft ist unbekannt; daß er aber ein Mönch gewesen, und aus diesem Stande getreten sey, weiß man aus einem Schreiben des heil. Bernhard an den

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Grafen von Toulouſe und St. Gilles, worinne derſelbe aufgemuntert wird, dieſen Ketzer nicht in ſeinem Gebiete zu leiden. (Epiſt. CCXLI. p. 239. Opp. T. I. ed. Venet.) Er mag ſchon in frühern Jahren einen unangenehmen Auftritt zu Lauſanne in der Schweiz gehabt haben. Im Jahr 1116. hingegen erſchien er deſto Ehrenvoller zu Mans in Frankreich; wie der ungenannte Verfaſſer einer Geſchichte der dortigen Biſchöfe meldet. (Actus Pontificum Cenomanis in urbe habitantium, in Mabillonii Analectis veteris aevi, T. III. p. 312. ſq. ed. nov.) Voran ſchickte er, ohngefähr wie ehemals der Erlöſer, zween ſeiner Schüler an den Biſchof der gedachten Stadt, den berühmten Hildebert, um ſeine Ankunft zu melden. Die Einwohner empfiengen ſie gleich Engeln: und der Biſchof ſelbſt, der im Begriff war, nach Rom zu reiſen, trug es ſeinen Archidiakonen auf, Heinrichen nicht allein den Eingang in die Stadt; ſondern auch die Erlaubniß zu predigen zu verſtatten: ein Merkmal, wie es ſcheint, daß ſchon ein ſehr rühmlicher Ruf vor ihm hergegangen ſey. Die Cleriker errichteten ihm, vermuthlich weil keine Kirche alle ſeine Zuhörer faſſen konnte, eine Rednerbühne auf dem Markte; ſie ſaßen ſelbſt, als er dieſelbe betreten hatte, zu ſeinen Füßen; und man pries ſeine Beredtſamkeit ſo ſehr, daß man ſagte, er könne auch ſteinerne Herzen rühren; ja Gott habe ihm die alte Gabe der Propheten geſchenkt, die unbekannten Sünden der Menſchen bloß aus ihrem Geſichte zu erkennen, und ans Licht zu ziehen.

Bald aber reuete es den Clerus, ihn ſo ſehr begünſtigt zu haben. Heinrich machte ihn ſo verächtlich und verhaßt, allem Anſehen nach, indem er die ſchlechten Sitten, auch wohl die Unfähigkeit der meiſten von dieſem Stande, ihr Amt würdig zu verwalten,

ten, abschilderte, daß das Volk wüthend gegen sie aufgebracht wurde; alle Verbindung mit ihnen aufhob; ihre Häuser zu stürmen, und sie selbst zu steinigen oder aufzuhenken drohte; bis endlich die Landesobrigkeit diesen gewaltsamen Unternehmungen Einhalt that. Unterdessen wurden drey angesehene Cleriker, welche mit Heinrichen eine Religionsunterredung halten wollten, von dem Volke geschlagen und im Kothe herumgewälzt. Nunmehr excommunicirte ihn der Clerus, und meldete ihm solches schriftlich, indem er ihm vorwarf, er habe die Geistlichen Ketzer genannt, und viele Glaubensirrthümer gelehrt; Heinrich aber erklärte dieses vor Lügen. Als der Bischof von Rom zurückgekommen war: fand er die Gesinnungen der Einwohner gegen sich ebenfalls sehr verändert. Er wollte ihnen seinen Seegen ertheilen; sie schrieen ihm aber zu: „wir verlangen deinen Seegen nicht; seegne Koth! heilige Koth! wir haben einen Vater, einen Bischof, einen Vertheidiger, der dich an Ansehen, an Ehrbarkeit, an Wissenschaft übertrifft. Diesem sind deine verdorbenen Cleriker zuwider; seiner Lehre widersprechen sie; ihn verabscheuen und verwerfen sie als einen Kirchenräuber, weil sie befürchten, er möchte ihren Schandthaten mit prophetischem Geiste entdecken; ihre Ketzerey und ihre Unkeuschheit durch das Ansehen der Schrift (so viel heißt wohl: privilegio litterarum) verdammen. Aber alles dieses wird unverzüglich auf ihre Köpfe zurückfallen, die sich unterstanden haben, dem Heiligen Gottes, wir wissen nicht, aus welchem verwegenen Vertrauen, seine himmlischen Predigten zu untersagen.“ Der Geschichtschreiber, der diese Nachrichten hinterlassen hat, aus welchen Mabillon (Praef. ad Opp. S. Bernhardi, §. 6. n. 69. sq.) einen kurzen; Füeßlin aber einen vollständigern Auszug mittheilt, (l. c. S. 218. sq.) erzählt noch außerdem,

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

daß er sich zwar einen Diakonus genannt; und doch
J. n. C. G. nicht einmal die Kirchengesänge gekannt, oder zu sin-
1073 bis gen verstanden habe. Genug, nach eben demselben,
1303. nöthigte ihn Hildebert gleichwohl, seinen Kirchen-
sprengel zu verlassen; wiewohl die Einwohner desselben
immerfort gegen ihn viele Liebe und Hochschätzung bey-
behielten.

Heinrich irrte seitdem in verschiedenen Gegenden Frankreichs, wahrscheinlich in Languedoc und Provence, herum; ohne daß man seine Beschäftigungen genauer kennt. Nur so viel merkt man, daß er überall viel Eingang unter dem Volke gefunden habe. Der Bischof von Arles führte ihn deßwegen im Jahr 1134. auf die Kirchenversammlung von Pisa, wo er ihn als einen Ketzer anklagte. Als ein solcher wurde er von dem Bischof zurückgebracht, und in einem Kloster zur Gefangenschaft eingeschlossen. Doch da er nach einiger Zeit losgelassen ward, begab er sich in ein benachbartes Land, vermuthlich nach Languedoc oder Guienne, und setzte seinen Lauf wiederum mit glücklichen Erfolge fort. Schon besuchten viele, nachdem sie ihn gehört hatten, die Kirchen nicht mehr; sie versagten den Priestern die Opfergeschenke und Zehnten; ja diese wurden nicht einmal mehr zu den Kranken berufen, und vielmehr sehr verächtlich behandelt. (Actus Pontiff. Cenomanenſ. l. c. p. 341.) Darüber klagte auch um das Jahr 1147. der heil. Bernhard in seinem oben angeführten Schreiben, und machte zugleich von ihm die häßlichste Abbildung. (l. c. p. 239.) „Dieser abtrünnige Mönch, sagt er, ist zu den Unflätereyen des Fleisches und der Welt, wie der Hund zum Speyen, zurückgekehrt. Da er aber zu sehr beschämt war, als daß er unter seinen Anverwandten und Freunden ferner hätte leben dürfen; oder vielmehr

vielmehr wegen eines so großen Verbrechens nicht leben durfte: so gürtete er seine Lenden; machte sich, unwissend wohin, auf die Reise, und wurde ein flüchtiger Herumläufer auf der Erde. Da er nun zu betteln angefangen hatte: so nahm er seinen Aufwand vom Evangelium; (denn er war gelehrt,) bot das Wort Gottes feil, und predigte das Evangelium, damit er zu essen haben möchte. Konnte er etwas mehr als seinen Unterhalt von den Einfältigern im Volke, oder von einer ansehnlichen Frau herauslocken: so verschwendete er es im Würfelspiel, oder wohl gar zu einem schändlichern Gebrauche auf eine schändliche Art. Denn diesen berühmten Prediger hat man oft genug, nachdem er bey Tage den Beyfall des Volks erlangt hatte, in der folgenden Nacht bey Huren, bisweilen auch bey Verheyratheten, angetroffen." Er setzt hinzu, daß dieser Ketzer erstlich aus **Lausanne**, sodann aus **Mans, Poitiers** und **Bourdeaux** auf eine schimpfliche Weise habe weichen müssen; und hält dem Grafen von **Toulouse** alles von demselben gestiftete Unheil mit dem Zusatze vor, ob es der Graf wohl seiner Ehre gemäß halte, daß ein solcher Mensch in seinem Gebiete die Heerde **Christi** wüthend anfalle. Denn durch ihn wären die Kirchen ohne Volk, das Volk ohne Priester, diese ohne alle Ehrerbietung, und die Christen ohne **Christum**; die Kirchen würden vor Synagogen, und die Sacramente vor unheilig angesehen; die Menschen stürben in ihren Sünden, ohne durch Buße ausgesöhnt, oder durch das Abendmahl gestärkt zu seyn; den Kindern der Christen werde durch Versagung der Taufe das Leben entrissen; ja mit einer erstaunlichen, recht Jüdischen Blindheit, und mit einer teuflischen Kunst habe er das unverständige Volk überredet, daß die ganze Welt, auch nach dem vergoßnen Blute **Christi**, verloren gehe, und daß der völlige Reichthum

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

thum der Barmherzigkeit und Gnade Gottes nur für diejenigen gehöre, welche er betrügt.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Damals befand sich **Eugenius der Dritte** in Frankreich. Er schickte ausdrücklich deßwegen, wie **Bernhard** in dem eben genannten Schreiben berichtet, den Cardinal-Legaten, Bischof von **Ostia, Alberich**, nach Languedoc, um diese Sekte zu stürzen. Der heil. **Bernhard** begleitete ihn; sie kamen nach **Toulouse**: und obgleich **Heinrich** aus dieser Stadt entwischte; so wurde er doch eingeholt, und dem dortigen Bischof gefesselt übergeben. Dieser nahm ihn im folgenden Jahr 1148. auf die Kirchenversammlung zu **Rheims**, welche der Papst angestellt hatte. Hier wurde er, wie man erzählt, seiner Ketzerey überführt, und behielt zwar, auf Fürbitte des Bischofs, das Leben; wurde aber, nach dem Befehle des Papstes, in ein Gefängniß gesetzt, in welchem er bald darauf gestorben ist. (Bernhard. l. c. Gaufridi vitae S. Bernhardi L. III. c. 6. p. 1238. Opp. T. VI. ed. Ven. Alberici Chronicon ad a. 1148. et 1149. p. 315 — 317. in Leibnit. Accessionib. histor. T. II.) Seine Parthey scheint nicht lange darnach auch untergegangen zu seyn; **Gaufrid** oder **Gottfried, Bernhards** eben genannter Biograph, versichert, daß dieser Heilige viele Anhänger derselben zu **Toulouse** bekehrt habe.

Nach so vielen harten Beschuldigungen, mit welchen **Heinrich** bisher beladen erschienen ist, kann es doch nicht überflüssig heißen, zu fragen, was er eigentlich gelehrt habe. Man hat auch ihn, aber ohne allen Beweis, und ohne einiges Kennzeichen, mit dem verhaßten Nahmen eines **Manichäers** belegt. Der Mönch **Alberich**, aus dessen Chronik vorher einige Nachrichten gezogen worden sind, legt ihm die Ketze-

rey

rey der Comiten, oder vielmehr der Popelicaner (vermuthlich aus Publicani verstümmelt,) bey; er meldet von ihm, daß er für seine Gemeine Erzbischöfe und Bischöfe geweiht habe; er sey auch zuletzt bis zu dem Unsinne gestiegen, daß er vor den Sohn Gottes gehalten seyn wollte. Davon wissen jedoch andere, die ihn genauer kannten, nichts; und Alberich widerspricht darinne selbst Bernharden, daß er ihn nicht einmal mit den Buchstaben bekannt seyn läßt. Daß Heinrich überhaupt den Lehren Peters von Bruis gefolgt sey, ist zwar glaublich; aber er mag sich weniger mit Glaubensmeinungen, als mit Bestrafung der übeln Sitten des Clerus, und einer daraus natürlich entspringenden Herabsetzung aller seiner gottesdienstlichen Handlungen, beschäftigt haben: Ursache genug, um ihn diesem Stande höchst verabscheuungswürdig zu machen, und ihm alles in gleichem Maaße zurückzugeben, was er demselben vorgeworfen hatte. Denn freylich verdienen so sehr von ihm beleidigte Gegner, in dem, was sie von seinen Ausschweifungen sagen, allein wenig Glauben; es ist auch kaum begreiflich, wie er, der den Religionslehrern so bittere Vorwürfe machte, selbst ein so lasterhaftes Leben geführt haben sollte. Wahrscheinlich hat er, wie sein Lehrer, manche kirchliche Vorurtheile, Fehler und Mißbräuche eingesehen, oder einzusehen geglaubt; aber sie zu heftig und unbesonnen gerügt, und seinen Feinden einige Blößen wider sich gegeben. Ob er es sey, wider welchen der Bischof Hildebert (L. II. Epist. 23. p. 114. sq. in Opp. Paris. 1708. fol.) die Anrufung der Heiligen hauptsächlich durch Zeugnisse Gregors des Großen zu vertheidigen gesucht hat; bleibt zwar unentschieden; gewinnt aber dadurch einen nicht geringen Schein, weil man nicht allein keinen andern Gegner herrschender Lehrsätze um diese Zeit in jenen Gegenden findet;

J. n. C. G. 1079 bis 1103.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

findet; sondern weil auch Hildebert im gleich folgenden Briefe (Ep. 24. p. 119.) den Französischen Prälaten zween seiner Cleriker, Cyprian und Peter, empfiehlt, die ehemals dem großen Fallstricke des Teufels, dem berühmten Waffenträger des Antichrists, Heinrichen, angehangen hätten; nunmehr aber zur rechtgläubigen Kirche zurückgekehrt wären. Nur bleibt noch der Zweifel übrig, wie dieser Bischof, wenn seine beyden Schreiben in das Jahr 1112. oder 1113. gehören, wohin sie der Herausgeber setzt, eben demselben Heinrich im Jahr 1116. habe erlauben können, als Prediger zu Mans aufzutreten. Alles was sich zur Entschuldigung und überhaupt zum Vortheil dieses berüchtigten Mannes sagen läßt, hat Basnage (Hist. de la Relig. des Eglis. Reformées, l. c. p. 141—146.) vorgebracht.

Doch unter allen neuentstandenen Religionsgesellschaften dieser Jahrhunderte, die sich der großen Machthabenden Kirche der Abendländer entgegenstellten, ist keine einer vorzüglichern Aufmerksamkeit werth, als die Waldenser. Sie suchten die Hauptstütze dieser Kirche selbst wankend zu machen; sie giengen bis auf die erste Quelle des Christenthums zurück, um dasselbe wieder herzustellen; ihre Sitten waren ohne Tadel; und obgleich eben so lang als mit der äußersten Härte verfolgt, haben sie doch niemals ganz vertilgt werden können. Ueber ihr Alter und ihren Ursprung, über den Grund ihrer Trennung von der Römischen Kirche, besonders aber über die Frage: ob sie Ketzer, oder Wiederhersteller des Christenthums gewesen sind? ist desto mehr zwischen Römischkatholischen und Protestanten gestritten worden, weil beyden viel daran gelegen war, nach ihren besondern kirchlichen Absichten einen Begriff von denselben zu entwerfen. Diese einseitigen,

seitigen, und noch mehr diese polemischen Darstellungen, welche der Geschichte so viel geschadet haben, hören jetzt immer mehr und mehr auf; es darf auch hier nichts weiter übrig bleiben, als worinne Wahrheitliebende Männer von beyden Seiten übereinkommen müssen. J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Es war ehemals sehr gewöhnlich, die Entstehung der **Waldenser** aus sehr alten Zeiten herzuleiten; und man muß gestehen, daß ein Schriftsteller des dreyzehnten Jahrhunderts, der oben als ein Anhänger, und nachmals als ein Gegner der **Catharen**, angeführt worden ist, **Rainerius Sacchoni**, bereits Gelegenheit zu dieser Meinung gegeben habe. Unter einer ihrer Benennungen, (Pauperes de Lugduno) schreibt er von ihnen, (Libr. adversus Waldenses, c. 4. in Biblioth. PP. Lugdun. T. XXV. p. 262. sq.) ihre Sekte sey schon aus dieser Ursache die schädlichste von allen für die Kirche Gottes geworden, weil sie so lange gewährt habe, indem sie, nach einigen, zur Zeit des Römischen Bischofs **Silvester** im vierten Jahrhunderte; nach andern gar bereits in den Tagen der Apostel, entsprungen sey. Allein weder er, noch weniger die Geschichte selbst, giebt den geringsten Grund für diese Behauptung an, die er bloß mauchen **Waldensern** nachgeschrieben zu haben scheint. In den neuern Zeiten hingegen hat man auch mehrere Beweise für dieselbe versucht. Besonders hat einer der vornehmsten Geschichtschreiber der **Waldenser**, und zugleich Prediger unter diesen seinen Landsleuten, im vorigen Jahrhunderte, **Johann Leger**, in seinem Französisch herausgegebenen Werke, (Histoire générale des Eglises Evangeliques des Vallées de Piemont, ou Vaudoises. à Leide, 1669. 2 Tomes, fol.) das aber auch ins Deutsche übersetzt worden ist, (Allgemeine Geschichte

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

schichte der Waldenser, oder der Evangelischen Kirchen in den Thälern von Piemont, übersetzt von Hans Friedrich, Freyherrn von Schweinitz, mit einer Vorrede Siegm. Jac. Baumgartens, Breslau, 1750. 2 Theile in 4.) sich viele Mühe gegeben, (Th. I. S. 32. fg. der Deutsch. Uebers.) zu zeigen, daß sie lange vor dem zwölften Jahrhunderte da gewesen sind. Er beruft sich zuerst auf einige ältere und neuere Geschichtschreiber, die Spuren davon gefunden haben sollten; die aber theils wegen ihres jüngern Zeitalters keine Zeugen abgeben können; theils die Manichäer des eilften Jahrhunderts, und andere Gegner der Römischen Kirche, mit den Waldensern vermischt haben. Seine vom Beza entlehnte Meinung, daß diese seine Glaubensgenossen von den Thälern, (Valles oder Vallées) worinne sie sich meistentheils aufhielten, und welche in ihrer Sprache Vaux hießen, den Nahmen bekommen hätten; ist eine bloße, auf Nahmensähnlichkeit gebauete Muthmaaßung; ob man gleich längst zugegeben hat, daß sich von ältern Jahrhunderten her, in den Thälern von Piemont mehrere Leute aufgehalten haben, die nicht in der Gemeinschaft der Römischen Kirche lebten. Eben so unerweislich ist es, was Leger ferner beybringt, daß die Waldenser von Anhängern des berühmten Bischofs zu Turin, Claudius, der im neunten Jahrhunderte die Verehrung der Bilder und Kreuze verwarf, abstammten. Mit mehrerm Schein beweiset er ihr höheres Alter aus einem in der Provencalischen Mundart aufgesetzten Gedichte, der edle Unterricht (la noble Leyçon) genannt, das von einem Waldenser um das Jahr 1100. herrühren soll, und das er daher auch zum Theil in sein Werk eingerückt hat. (S. 64 — 74.) Selbst der Nahme Waldenser (Vaudés) kömmt darinne vor. Allein Füeßlin, der hier die aus-

ausführlichsten Untersuchungen angestellt hat, (l. c. S. 299. fg.) zeigt, daß dieses Gedicht auch wohl lange nach dem Jahre 1100. geschrieben seyn könne, und schwerlich von einem Bewohner der Thäler in Piemont verfertigt worden sey. Auch Basnage hat den Bischof Claudius, den er irrig sich von der Gemeinschaft der Römischen Kirche trennen läßt, zum Vater der Waldenser gemacht, und andere zu leichte Bestätigungen des hohen Alterthums derselben gebraucht. (Hist. de l'Eglise, T. II. p. 1434.) In einer Abhandlung, welche dem eilften Theil der Deutschen Uebersetzung von des Abts Fleury Allgemeinen Kirchengeschichte des Neuen Testaments angehängt ist, (Abhandlung der Gemeinen, so unter dem Nahmen der Manichäer verfolgt worden, S. 486. fg.) ist eben diese Meinung behauptet; aber zum Beweise derselben ein Glaubensbekenntniß der Waldenser, das ganz unerweislich ins Jahr 1120. gesetzt wird, benützt worden. Noch in den neuesten Geschichten der Waldenser, die in Deutschland von Protestanten herausgegeben worden sind, findet man diesen ihren alten Ursprung angenommen; aber nicht erwiesen.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Vielmehr stimmen Schriftsteller um die Mitte des dreyzehnten Jahrhunderts, die zum Theil Männer gekannt haben, welche an der Entstehung der Waldenser Antheil hatten, darinne überein, daß es ein reicher Bürger zu Lyon, Petrus Waldus, (auch Valdo, Valdensis, in seiner Landessprache vermuthlich Vaud genannt,) zwischen den Jahren 1160. und 1180. gewesen sey, der dieser Parthey Entstehung und Nahmen gegeben habe. Am vollständigsten und zusammenhängendsten hat dieses Stephanus de Borbone, der auch von seinem Geburtsorte in Burgund, de Bellavilla hieß, ein Do-

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

minikaner um das Jahr 1262. aus Nachrichten derer, die mit dem Waldus und seinen ersten Anhängern umgegangen waren, erzählt. (de septem donis Spiritus S. P. IV. c. 30. in Ricchinii Dissert. altera de Valdensibus, c. 1. p. XXXVII. praemissa Monetae LL. V. adversus Catharos et Valdenses.) Waldus, schreibt er, hörte die Evangelien vorlesen; da er aber wenig Wissenschaft besaß, und gleichwohl wissen wollte, was in denselben stünde: so verband er sich zu dieser Absicht für Geld mit zwey Priestern. Der eine, Stephanus de Ansa, ein gelehrter Mann (Grammaticus,) übersetzte sie ihm in die Landessprache, (in vulgari, in Romano, in die aus dem verstümmelten Latein sich nach und nach bildende Französische,) und sagte sie dem andern, Bernhard Xdros, in die Feder. Eben so ließ sich auch Waldus viele biblische Bücher und Stellen der Kirchenväter (auctoritates Sanctorum) unter gewissen Aufschriften, gewöhnlich Sententiae genannt, übersetzen. Da er alles dieses oft las, und sich fest einprägte: so entschloß er sich endlich, die Evangelische Vollkommenheit, gleich den Aposteln, zu beobachten. Er verkaufte daher alle seine Güter; warf, um seine Verachtung der Welt zu zeigen, den Armen das Geld in den Koth hin, und übernahm selbst das Amt eines Apostels. Er predigte nemlich die Evangelien, und was er sonst auswendig behalten hatte, öffentlich auf den Straßen; zog auch viele Personen beyderley Geschlechts an sich, die er eben dazu bestimmte, indem er ihnen die Evangelien einprägte. Diese schickte er in den benachbarten Dörfern unter dem gemeinen Volke herum; sie selbst waren ungelehrt; fanden aber doch vielen Beyfall; traten in Häusern, nach und nach auch in Kirchen auf, und reizten immer mehrere, ihnen nachzuahmen. Weil sie aber, so fährt Stephan fort, bey ihrer Verwegenheit und Unwissenheit,

heit, viel Irriges und Aergerliches überall verbreiteten: ſo ließ ſie der Erzbiſchof Johann von Lyon vor ſich kommen, und verbot ihnen, die heil. Schrift nicht weiter zu erklären oder zu predigen. Allein Waldo antwortete, wie ehemals die Apoſtel, man müſſe Gott mehr gehorchen, als den Menſchen, und alſo das Evangelium überall verkündigen. — Aus dieſem Schriftſteller hat einige Zeit darauf ein Ungenannter ſeine Nachrichten vom Urſprunge der Waldenſer genommen; aber auch einige erhebliche Zuſätze beygefügt. (Tractatus de haereſi Pauperum de Lugduno, p. 1777. ſq. in Martenii Theſauro novo Anecdotorum, T. V.) Rainerius Sacchoni (adverſ. Waldenſes, c. 5. l. c.) ſetzt noch hinzu, daß Waldus durch den plötzlichen Tod eines angeſehenen Bürgers, der mitten in einer Verſammlung von mehrern derſelben erfolgte, ſo ſehr gerührt worden ſey, und ſein Vermögen unter die Armen vertheilt habe. Moneta endlich (adv. Cathar. et Waldenſ. L. V. c. 1. p. 402.) giebt in wenigen Worten dieſen Urheber der Parthey, den er Valdeſius nennt, ebenfalls an. Was Füeßlin behauptet, (l. c. S. 330.) Waldus habe einiges von den Henricianern angenommen; ihre übrigen Meinungen aber fahren gelaſſen; beruht nur auf den ähnlichen Geſinnungen von beyden über die chriſtliche Vollkommenheit; es iſt aber nicht einmal ausgemacht, daß ſich jene Parthey bis auf ſeine Zeit erhalten habe. J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Waldenſer war nicht der einzige Nahme, den man den Schülern des Waldus beylegte. Sie wurden auch eben ſo oft Leoniſtae genannt, weil Lyon im Lateiniſchen auch Leona hieß; beſonders aber wegen ihrer freywilligen Armuth, die Armen von Lyon; (Pauperes de Lugduno, Lugdunenſes, Leonenſes;)

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

und nachdem sie sich in der Lombardey ausgebreitet hatten, Pauperes Lombardi; (ap. Monetam, l. c. L. V. c. 4. p. 305.) nicht selten auch Sabatati, oder Insabatati: entweder von den hölzernen Schuhen, (Sabots bey den Franzosen,) welche sie trugen; oder, weil die Vollkommenern unter ihnen an dem obern Theil einer Art von Schuhen, (Subtalares oder Sotulares) der bey ihnen Sabates hieß, ein gewisses Zeichen trugen. (Ricchin. Diss. l. c. p. XXXVIII.) Ihre Anzahl nahm in Frankreich sehr geschwind zu. Die früher entstandenen freydenkenden Partheyen, mit welchen sie gleichwohl wenig gemein hatten, scheinen ihnen doch desto mehr eine gute Aufnahme vorbereitet zu haben, weil sie sich anfänglich auf eine kaum merkliche Art von der Römischen Kirche entfernten, und ihre Sitten so ehrwürdig waren; des anziehend Neuen nicht zu gedenken, daß sie aus der heil. Schrift selbst und allein die Religionslehren herleiteten. Doch eben dieses, daß Laien sich erkühnten, andern Laien die Bibel zu erklären, und öffentliche Prediger abzugeben, war in den Augen des Clerus anstößig und unerlaubt. Mehrere Gelehrte haben in den neuern Zeiten gemuthmaaßt, daß im letzten Canon der Lateranensischen Kirchenversammlung vom Jahr 1179. der oben (S. 511.) in der Geschichte der Catharen angeführt worden ist, unter den damals verdammten, aber nicht nahmentlich angezeigten Ketzern, auch die Waldenser begriffen worden sind. Man hat aber dagegen richtig bemerkt, daß diese im gedachten Jahre sich kaum erst bildende Parthey noch viel zu wenig, und in Glaubenslehren noch gar nicht von der herrschenden Kirche getrennt gewesen sey, als daß sie bereits so feyerlich hätte verurtheilt werden können. Vielmehr berichtet ein Archidiakonus von Oxford, Walther Mapes, oder Mapäus, der bald nach diesen Zeiten schrieb,

ſchrieb, (ap. Uſſerium de Chriſt. Eccleſ. ſucceſſione et ſtatu, p. 268. und beym Füeßlin, l. c. S. 333. Anm. 43.) daß damals zween Waldenſer nach Rom gekommen ſind, welche Alexander dem Dritten eine Franzöſiſche Ueberſetzung der Pſalmen und vieler andern bibliſchen Bücher überreicht, zugleich auch um die Erlaubniß, öffentlich zu predigen, gebeten haben; daß ihnen aber der Papſt dieſelbe abgeſchlagen hat. Sie und ihre Mitbrüder fuhren jedoch fort, ſich dieſes Rechts eigenmächtig zu bedienen. J. n. C. G. 1078 bis 1303.

Daher wird es ſehr begreiflich, warum ſie Lucius der Dritte auf einer Kirchenverſammlung zu Verona im Jahr 1184., wo auch der Kaiſer Friedrich der Erſte gegenwärtig war, mit dem Banne belegt hat. Dieſes Schickſal traf ſie in Geſellſchaft anderer Ketzer, Cathari, Paterini, und dergleichen mehr; ſie ſelbſt werden Humiliati oder die Armen von Lyon genannt. Unter der erſtern Benennung war, wie man in der Geſchichte der Mönchsorden geleſen hat, (Th. XXVII. S. 517.) nicht lange vor dieſer Zeit in Italien eine Geſellſchaft von Mönchen, Nonnen und Prieſtern entſtanden. Daß man den Waldenſern eben dieſen Nahmen ertheilt hat, kam ohne Zweifel von ihrer demuthsvollen Lebensart her. Der Papſt gab folgende allgemeine Gründe ſeines Urtheils gegen alle dieſe ketzeriſche Partheyen an. (Lucii III. Decretum contra haereticos, p. 1878. in Harduini Actis Concill. T. VI. P. II.) Weil einige unter dem Scheine der Frömmigkeit; deren Kraft ſie aber, nach dem Apoſtel, verleugneten, ſich das Anſehen von Predigern anmaaßten, obgleich eben derſelbe Apoſtel ſage: Wie ſollen ſie predigen, wenn ſie nicht geſandt ſind? ſo ſpreche er gegen alle diejenigen auf immer den Bann aus, welche wider ein Verbot, oder ohne dazu geſandt

sandt zu seyn, ohne von dem Apostolischen Stuhl oder von
J. n. C. G. 1073 bis 1303. ihrem Bischof das Befugniß dazu erhalten zu haben, in Privathäusern oder öffentlich zu predigen sich unterstünden; ingleichen alle, welche sich nicht scheueten, vom Abendmahl, von der Taufe, von der Vergebung der Sünden, oder von der Ehe, und von den übrigen kirchlichen Sacramenten, anders zu denken oder zu lehren, als die heilige Römische Kirche lehrt und beobachtet; überhaupt aber alle diejenigen, welche die gedachte Kirche, oder einzele Bischöfe in ihren Kirchensprengeln, auf den Rath ihres Clerus, oder dieser selbst, während des erledigten Bisthums, nach dem Gutachten der benachbarten Bischöfe, vor Ketzer erklärt haben. **Lucius** verordnete zugleich noch manches andere über die Entdeckung und Bestrafung solcher verhaßter Leute, mit Drohungen wider alle, die sich dabey nachlässig bezeigen würden. Man muß übrigens gestehen, daß es ungewiß ist, ob er die **Waldenser** bloß wegen ihres unberufenen Predigers, oder auch als würkliche Irrlehrer, excommunicirt habe. Das erstere ist wohl das Wahrscheinlichste. Denn ob es gleich scheinen könnte, daß es zu hart gewesen sey, sie bloß darum als Ketzer zu behandeln, weil sie sich ohne Erlaubniß des Papstes und ihrer Bischöfe zu öffentlichen Lehrern aufwarfen; so war doch die Freyheit, welche sie sich damit nahmen, für die damaligen Zeiten besonders, von ungemein wichtigen Folgen. Ausser ihrem Eingriffe in die Rechte des Clerus, und ausser dem Ungehorsam gegen ihre geistlichen Obern, (beydes aber galt in jenen Zeiten schon vor Ketzerey,) mußte sie und viele andere die Erklärung der Bibel auf eine Religion und Kirchenverfassung führen, welche von der damals sogenannten christlichen sehr verschieden war. Würklich legt ihnen auch, wie man oben (S. 531.) gesehen hat, **Stephanus de Borbone** viele irrige

und

und anſtößige Lehren bey. Da er aber gar kein Beyſpiel davon giebt, und gleichwohl von ihren allererſten Zeiten ſpricht: ſo iſt es glaublich, daß ſie ſchon damals durch jene Wegweiſerinn auf freyere Aeußerungen über Glauben, Kirche und Lehrſtand geleitet worden ſind. Die Irrthümer, welche **Lucius** nahmentlich verdammte, haben ihre Beziehung auf die auch von ihm genannten **Patariner**; aber es iſt bekannt genug, daß die **Waldenſer** keine **Manichäiſche** Lehrſätze angenommen haben. Selbſt ihr Antrag an **Alexander den Dritten** beweiſet es, daß ſie ſich anfänglich keiner Religionsabweichung von der Römiſchen Kirche bewußt geweſen ſind. Aus dieſem Schritte iſt vielleicht die offenbar falſche Nachricht erwachſen, welche **Moneta** (l. c. L. V. c. 1. p. 400.) aufgezeichnet hat, daß **Waldus** ſelbſt zu dem Papſte gekommen ſey, und verſprochen habe, er wolle ſich nach den Hauptlehrern der abendländiſchen Kirche, **Ambroſius, Auguſtinus, Gregorius** und **Hieronymus**, richten; worauf ihm auch der Papſt das Predigtamt aufgetragen habe.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Waldus ſcheint alſo im Anfange mit ſeinen Freunden gar nicht die Abſicht gehabt zu haben, ſich von der Römiſchen Kirche zu trennen; oder ihren Lehrbegriff anzugreifen. Sie wollten nur, ohngefähr wie die ſtrengern Mönche vorgaben, die Vollkommenheit des erſten Chriſtenthums in ihrem Leben wieder herſtellen, und ohne einen Amtsberuf, auch andere durch ihren Unterricht dazu aufmuntern. Daß ſie nach und nach der Kirche und ihrem Clerus in manchen erheblichen Lehrſätzen widerſprochen, ihnen bittere Vorwürfe gemacht, und ſich von derſelben gänzlich abgeſondert haben; das ſoll, wenn man dem P. **Ricchini** glaubt, (l. c. p. XXXIX.) bloß davon hergekommen ſeyn, weil

n. C. G. 1073 bis 1303.

man ihnen die Freyheit zu predigen verweigert habe. Es ist aber eben so natürlich, zu sagen, daß sie durch den Gebrauch der heil. Schrift immer aufgeklärter und dreister geworden sind, um Wahrheiten ans Licht zu ziehen, auf welche andere Christen, die nur zu gehorchen und nachzusprechen wußten, nie gerathen konnten. **Bossuet** will sie lange Zeit nur als eine Art von **Donatisten** angesehen wissen, welche sich im Glauben von der Römischen Kirche gar nicht unterschieden hätten; er bewundert die Geduld dieser Kirche, weil sie funfzig Jahre hindurch gar keine Strenge gegen dieselben beobachtet habe. (Hist. des Variat. des Egl. Protest. T. II. p. 120. sq.) **Basnage** hingegen (Hist. de l' Eglise, T. II. p. 1434. sq.) behauptet gegen ihn, daß die **Waldenser** gleich von ihrem Ursprunge an, einen Lehrbegriff, der dem Protestantischen sehr nahe kömmt, vorgetragen haben. Beyde sind wohl in der Hitze dieses zur Ehre ihrer Kirchen geführten Streit es zu weit gegangen. Am wenigsten darf man von einer Geduld der Kirche gegen diese Parthey sprechen, welche sie so zeitig als Ketzer verdammt hat.

Gegen das Jahr 1190. sieht man zuerst einige deutlichere Spuren der Entfernung der **Waldenser**, von der Römischen Kirche. **Bernhard**, Erzbischof von **Narbonne** in Languedoc, wohin sie sich seit ihrer Verfolgung in dem Kirchensprengel von **Lyon** verbreitet hatten, ließ um diese Zeit eine Unterredung zwischen einigen von ihnen, und **Raymund von Deventer**, der seiner Heiligkeit wegen gerühmt wird, anstellen. Der Abt **Bernhard von Fontcauld**, (de Fonte calido) der dabey gegenwärtig war, hat dieselbe beschrieben. (adverf. Waldenſes, in Biblioth. PP. Lugdun. T. XXIV. p. 1585. sq.) Da sie dem Clerus schlechterdings den Gehorsam versagten; vielmehr

mehr ſich ſelbſt in beyderley Geſchlechtern zum Predigen berechtigt hielten; und die Gebete für die Todten verwarfen: ſo ſuchte man ſie zu überzeugen, daß ſelbſt laſterhafte Cleriker die göttliche Gnade austheilen; daß Gott Schmähungen auf die Lehrer verboten habe; daß man auch in der Kirche, nicht in Häuſern allein beten müſſe; und dergleichen mehr. Da ſie aber bey ihren Geſinnungen blieben: ſo wurden ſie vor Ketzer erklärt. Um gleiche Zeit erzählt der berühmte Mönch zu **Clairvaux** und **Citeaux**, **Alanus** oder **Alain**, (de Fide catholica contra Albigenſes, Waldenſes, Iudaeos et Paganos, ſeu Mahometanos, L. II. p. 175. Pariſ. 1612. 8.) daß ſie beſonders folgende Meinungen gehabt haben: alle fromme Laien könnten Sünden vergeben und weihen; ja es ſey beſſer, ihnen als böſen Prieſtern zu beichten; alle Eidſchwüre ſeyen unerlaubt, und die Richter dürften keinen Miſſethäter am Leben ſtrafen. Von größerm Gewichte ſcheinen die Bekenntniſſe einiger **Waldenſer** zu ſeyn, welche **Innocentius der Dritte** im Jahr 1210. in den Schooß ſeiner Kirche aufnahm, nachdem ſie ihre Irrthümer widerrufen, und ein weitläufiges Glaubensbekenntniß, das er einrückt, beſchworen hatten. (Epiſt. ſive Regeſtorum Innoc. III. L. XIII. Ep. 94. p. 458—460.) Sie geſtanden zwar einige der ihnen vorgeworfenen Irrthümer, zum Beyſpiel, daß ſie die Römiſche Kirche nicht vor die Kirche Chriſti gehalten hätten; leugneten aber, jemals gelehrt zu haben, daß auch Weiber in der Kirche lehren dürften; daß die Ablääſſe der Päpſte und Biſchöfe nichts nützten, und daß ein frommer Laie auch die Beichtenden abſolviren könne. Eben dieſer Papſt ließ im Jahr 1199. zwey Schreiben an die Einwohner und den Biſchof von **Metz**, wegen Unterdrückung Franzöſiſcher Ueberſetzungen bibliſcher Bücher, welche die **Waldenſer** daſelbſt verbreitet hatten,

J. n. C. G. 1073 bis 1309.

n. C. 1073 bis 1303.

ergehen; deren merkwürdiger Inhalt bereits an einem andern Orte ausgezogen worden iſt. (Th. XXVIII. S. 9 — 11.) Weniger von ihren Lehrſätzen kann man aus einer Verordnung des Königs von Aragonien, **Alfons**, lernen, welche er im Jahr 1194. wider ſie gegeben hat. (in Biblioth. PP. Paris. T. IV. P. II. p. 582.) Nach derſelben ſollten die **Waldenſer**, die **Inſabatater**, welche ſich ſonſt **die Armen von Lyon** nannten, und alle andere unzählige von der Kirche verdammte Ketzer, als Feinde des Kreuzes **Jeſu Chriſti**, der chriſtlichen Religion, ſeiner Perſon und ſeines Reichs, aus ſeinem ganzen Gebiete vertrieben werden. In den frühern Zeiten des dreyzehnten Jahrhunderts macht ein Franzöſiſcher Ciſtercienſermönch im Kloſter **des Vaux de Cernay**, an den Gränzen der Kirchenſprengel von Chartres und Paris, (Petrus Sarnenſis, ſeu Vallis Sarnaii vel Sernaii, in Hiſtoria Albigenſium, et ſacri belli in eo ſuſcepti, ap. Du Cheſn. in Hiſtoriae Francor. Scriptorib. T. V. p. 557.) folgende Beſchreibung von dieſer Parthey. „Die Ketzer, welche **Waldenſer** genannt wurden, ſtammten von einem gewiſſen **Waldus** aus **Lyon** her. Sie waren zwar ſchlimm; aber in Vergleichung mit andern Ketzern, weit weniger verkehrt. Denn ſie kamen in vielen Dingen mit uns überein; in einigen aber waren ſie anderer Meinung. Um aber vieles von ihren ungläubigen Meinungen (infidelitatibus) wegzulaſſen: ſo beſtand ihr Irrthum hauptſächlich in folgenden vier Stücken. Sie trugen Pantoffeln, (ſandalis,) nach der Art der Apoſtel; ſie behaupteten, daß man weder ſchwören, noch jemanden umbringen dürfe; ingleichen, daß jeder von ihnen im Nothfall, wenn er nur Pantoffeln trüge, ohne die Prieſterweihe von einem Biſchof empfangen zu haben, **den Leib Chriſti** verfertigen könne. (conficere.)

Endlich

Endlich verſichert der Abt von Auersberg, (Conr. Urſperg. Chronicon ad a. 1212. p. 243. Argentor. 1609. fol.) daß er im Jahr 1212. einige Waldenſer mit ihrem Lehrer Bernhard zu Rom geſehen habe, welche Innocentius den Dritten gebeten hätten, ihre Sekte zu beſtätigen, und ihr gewiſſe Freyheiten zu ertheilen. Sie führten, wie ſie ſagten, ein Apoſtoliſches Leben; wollten nichts Eigenes beſitzen, und keine gewiſſe Wohnung haben, indem ſie in Flecken und Schlöſſern herumzögen. Allein der Papſt warf ihnen einige abergläubiſche Beobachtungen vor; zum Beyſpiel, daß ſie ihre Schuhe über dem Fuße abſchnitten, und alſo gleichſam bloß giengen; daß ſie auch gewiſſe Kappen, wie die Mönche (quaſi religionis) trügen, und ſich die Haare, aber nur wie Laien, zu ſcheeren pflegten. Außerdem legte man ihnen zur Schande aus, daß Männer und Weiber mit einander giengen; meiſtentheils in einerley Hauſe beyſammen blieben, und, wie man ſagte, auch wohl beyſammen ſchliefen. Sie aber leiteten alle dieſe Gebräuche von den Apoſteln her.“ In der drey Jahre darauf gehaltenen Lateranenſiſchen Synode verdammte dieſer Papſt nicht nur alle Ketzer überhaupt; ſondern auch beſonders die Waldenſer; doch nur unter der Bezeichnung von ſolchen, die ohne allen rechtmäßigen Beruf, ſich des Lehramtes anmaaßten. (c. 3. p. 22. ap. Harduin. T. VII.) J. n. C. G. 1073 bis 1303.

So weit, bis in die erſten Zeiten des dreyzehnten Jahrhunderts, ſcheint dieſe Religionsgeſellſchaft, ohngeachtet wiederholter Excommunicationen, welche ſie als Ketzer getroffen hatten, dennoch den Vorſatz, in der Gemeinſchaft der Römiſchen Kirche zu bleiben, ob ſie gleich dieſe vor verdorben hielt, nicht ganz aufgegeben zu haben. Allein, wenn man auch den Nachrichten

richten Conrads von Auersberg, der ihr Eigenthümliches wenig gefaßt hat, völlig trauen darf; so zeigt doch ihre Geschichte selbst, daß sie nunmehr würklich eine eigene Parthey, die von der herrschenden Kirche immer weiter abwich, vorgestellt, und im mittäglichen Frankreich, im benachbarten Spanien, und im obern Italien großen Zuwachs erhalten habe. Rainerius Sacchoni, der sich als ihr Lehrer und als Ketzerrichter um die Mitte des gedachten Jahrhunderts mit dieser und andern Sekten viel beschäftigt hat, untersucht in seinem Werke wider die Waldenser, die Ursachen, warum sie sich so leicht und so weit herum ausgebreitet, auch so viele Jahrhunderte fortgedauert haben. Er glaubt ihrer sieben gefunden zu haben, die auch Ricchini in seiner Abhandlung (Dissert. de Valdensibus, p. XXXIX. sq.) beybringt. Einige derselben sind treffend; andere bezeigen zwar nur seinen Ketzerhaß; verdienen doch aber auch darum angeführt zu werden, damit man vollständig sehen könne, wie eifrige Anhänger der Römischen Kirche den Ursprung und Fortgang der ihr entgegengesetzten Gemeinen beurtheilt, und ob sie nicht eine und die andere Hauptquelle davon aus den Augen verloren haben. Die erste jener Ursachen war, nach dem Rainerius, eine eitle Ruhmbegierde; weil die Waldenser sahen, wie sehr die Lehrer in der Kirche geehrt würden: so wünschten sie auch, durch ihre Lehren eine solche Ehre zu erlangen. Die zweyte setzt er darinne, daß alle ihre Männer und Frauen, kleine und große, bey Tage und bey Nacht nicht aufhörten zu lehren und zu lernen. Ihre Handwerker thaten beydes des Nachts, wenn sie bey Tage gearbeitet hatten. Ein Waldenser schwomm sogar in Winternächten durch einen Fluß, um einen Katholischen zu seiner Sekte zu ziehen. Desto tadelhafter, setzt Rainerius hinzu,

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

hinzu, sind die Lehrer der Gläubigen, welche für die Wahrheit des katholischen Glaubens gar keinen solchen Eifer beweisen. Die Uebersetzung der Bibel in die Landessprache giebt er als die dritte Ursache an, und als die vierte, das Aergerniß, welches sie an dem bösen Beyspiel mancher Katholischen nahmen. Bey einem solchen Anblicke sagten sie: So haben die Apostel nicht gelebt. Sie selbst waren sittsam und bescheiden; Pracht in Kleidern traf man bey ihnen nicht an, indem sie sich weder kostbarer, noch gar zu schlechter bedienten. Handelschaft trieben sie nicht, um Lügen, Eidschwüre und Betrügereyen zu vermeiden; sie lebten bloß von ihrer Arbeit, als Handwerker. Selbst ihre Lehrer waren Schuster. Reichthümer häuften sie nicht auf; sondern befriedigten sich am Nothdürftigen. Sie waren auch sehr keusch, ingleichen mäßig im Essen und Trinken. In Wirthshäuser giengen sie nicht, auch nicht zu Tänzen, oder andern Eitelkeiten. Vor dem Zorne wußten sie sich zu verwahren; immer arbeiteten, redeten oder lehrten sie; und daher beteten sie wenig. Man erkannte sie auch an ihren abgekürzten (praecisis) und bescheidenen Worten. Sie hüteten sich überdieß vor unanständigem Scherze, vor Lästerung, leichtfertigen Reden, Lügen und Eidschwüren. Die fünfte Ursache sucht er in der Unwissenheit einiger Prediger, welche bisweilen nichtswürdige Dinge, ein andersmal falsche vortrugen; die sechste in dem unehrerbietigen Betragen mancher Kirchendiener gegen die Sacramente; endlich die siebente im Hasse der Waldenser gegen die Kirche. Er hatte es von ihnen selbst gehört, daß ihr Entwurf gewesen sey, die Cleriker und Mönche, wenn sie ihnen ihre Zehnten und Güter genommen hätten, durch die Menge ihrer Gläubigen, auch durch die Macht und Gewalt ihrer Gönner so weit herunterzubringen, daß sie graben müßten. Zu seiner

J. n. C. G. 1073 bis 1207.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

ner Zeit, ſetzt er hinzu, gab es in allen Städten der Lombardey mehr Schulen der Ketzer, als der Theologen; und mehr Zuhörer, welche öffentlich diſputirten, und das Volk zu öffentlichen Diſputationen zuſammenriefen; auf dem Markte, auf den Feldern, auf Dächern predigten ſie, und niemand unterſtand ſich, ſie daran zu hindern, weil ſie ſo mächtige und ſo viele beſchützer hatten. — Daß die überſetzte Bibel zum Vortheil der Waldenſer gewürkt habe, und ſolches zu einer Zeit, da ſie der Römiſchen Kirche immer unähnlicher wurden; iſt allerdings ein merkwürdiges Geſtändniß dieſes Inquiſitors. Eine Verbindung mit den Manichäiſchen Sekten giebt er ihnen nicht Schuld; aber daß der Geiſt der Freyheit, den dieſe ſeit geraumer Zeit verbreitet hatten, den Waldenſern noch mehr zu Statten gekommen ſey, als jenen, weil ſie nicht, wie dieſelben, an die Stelle des Chriſtenthums einen alten morgenländiſchen Lehrbegriff ſetzen; ſondern es in ſeine erſte Reinigkeit wieder herſtellen wollten; leidet wohl keinen Zweifel. Ob nicht auch die Lehren ſelbſt, welche ſie vortrugen, durch ihre Neuheit, einleuchtende Wahrheit, Stärke oder Nutzbarkeit, und andere Eigenſchaften, ihnen ſo viele Anhänger verſchafft haben; darüber laſſen ſich nur Muthmaaßungen anbringen; die jedoch durch die Erwägung dieſer Lehren ſelbſt, etwas feſter werden können.

Gewiſſermaaßen iſt es ſchwer, dieſelben ganz genau aufzuſtellen. Sie ſelbſt haben in dieſen ältern Zeiten keinen Inbegriff ihrer Lehrſätze, ſo viel man wenigſtens weiß, aufgeſetzt. Zwar hat der mir unbekannte Verfaſſer der oben genannten Abhandlung, welche bey dem Eilften Theil der Kirchengeſchichte des Fleury befindlich iſt, aus Morelands Hiſtoris of the Churches of the Vallies of Piemont, ein Glaubens-

bensbekenntniß der Waldenser vom Jahr 1120. eingerückt. (S. 491. 492.) Allein schon das Jahr, in welches dasselbe gesetzt wird, macht es sehr verdächtig; welche Beweise Moreland gegeben habe, daß es ein altes Waldensisches Bekenntniß sey, sagt der Deutsche Gelehrte nicht; und da hingegen von ihren eigenthümlichen Meinungen, welche ihnen doch die ältesten Schriftsteller einmüthig beylegen, nichts darinne vorkömmt: so gewinnt es beynahe das Ansehen, daß es ein neueres Glaubensbekenntniß derselben sey; wovon sich auch besonders in der Lehre von den Sacramenten eine Spur auffinden läßt. Auf der andern Seite ist der Lehrbegriff der Waldenser im dreyzehnten Jahrhunderte von mehrern, welche unter ihnen wohnten, und sie zum Theil einer richterlichen Prüfung unterwarfen, beschrieben und widerlegt worden. Stephanus de Borbone, Rainerius Sacchoni, Moneta, Eberhard von Bethune, und Ermengaud, welche darunter hauptsächlich gehören, sind bereits aus dem häufigen Gebrauche, der besonders von den Schriften der drey ersten in dieser Geschichte gemacht worden ist, bekannt. Man pflegt diesen Schriftstellern noch Petern von Pilichdorf, einen Deutschen Lehrer der Theologie, beyzufügen, der zwey Abhandlungen dieses Inhalts hinterlassen hat: Obviationes S. Scripturae contra errores Waldensium, und Librum contra Pauperes de Lugduno. Die erstere hat der Jesuit Jac. Gretser ganz, und von der zweyten nur ein Bruchstück in seine Sammlung ähnlicher Schriften, zu Ingolstadt, 1612. 4. gebracht, aus welcher beyde theils in den Zwölften Theil seiner Werke, theils in die große Bibliothek der Kirchenväter von Lyon, (T. XXV. p. 277. sq.) eingerückt worden sind. Bossuet rühmt ihn sogar, (l. c. p. 113. 121.) daß er eben so ungekünstelt als gelehrt

J. n. C. G. 1073 bis 1302.

lehrt die Lehren und Sitten der Waldenser abgebildet, ihre älteste Denkungsart und ihren Fortgang sehr wohl entwickelt habe. Er glaubte sich freylich dieses Schriftstellers sehr nützlich zur Widerlegung der Reformirten Theologen des vorigen Jahrhunderts bedienen zu können, welche behauptet hatten, daß die Waldenser schon in ihren frühern Zeiten die Transsubstantiation verworfen hätten. An glaubwürdigen und nützlichen Nachrichten fehlt es auch demselben gar nicht; aber wie weit diese benützt werden können, kommt doch erst auf die Beantwortung der vorläufigen Frage an, zu welcher Zeit er gelebt habe. Bossuet scheint ihn in die spätern Zeiten des dreyzehnten Jahrhunderts zu setzen; (l. c. p. 126.) und Basnage nimmt ohne Bedenken an, daß er um das Jahr 1250. geschrieben habe. (Hist. de l'Eglise, T. II. p. 1437.) Gleichwohl schreibt Pilichdorf, (Obviat. c. 15.) daß innerhalb zwey Jahren mehr als tausend Waldensische Ketzer in Thüringen, Böhmen, Mähren und andern benachbarten Ländern zum katholischen Glauben bekehrt worden seyn: eine Länderangabe, die sich weder für das dreyzehnte noch in den größten Theil des vierzehnten Jahrhunderts; wohl aber für das funfzehnte schickt, da besonders in Böhmen die Hußiten leicht mit den Waldensern vermischt werden konnten, und wärklich die sogenannten Picarden in jenem Reiche von mehrern Schriftstellern, aber fälschlich vom Waldus hergeleitet worden sind, der sich in der Picardie einen neuen Anhang verschafft haben soll. Daher hat d'Argentre' mit mehrerm Rechte Pilichdorfen ins Jahr 1444.; (Collectio Iudicior. de novis erroribus, T. I. p. 84.) und Fabricius ins Jahr 1440. versetzt. (Biblioth. med. inf. Latinit. T. V. p. 272. ed. Pat.) Ist aber dieses sein Zeitalter: so hat er auch die ältere Geschichte dieser Parthey nicht zuverläs-

sig

ſig beſchreiben können. Bey den übrigen vorher genannten Schriftſtellern, die alle Gegner, auch wohl Verfolger derſelben waren, kann man ſich zwar ebenfalls des Verdachts nicht erwehren, daß ſie dieſelbe bisweilen verſchwärzt, ihr inſonderheit Lehrſätze anderer Sekten aufgebürdet haben möchten. Ricchini ſelbſt geſteht, (l. c. p. XLI. ſq.) daß folgende Meinungen mehr den Catharen, als den Waldenſern, zugehört hätten; ob er gleich vermuthet, die vollkommenern unter den letztern dürften ſie von denſelben angenommen haben: die Seele des erſten Menſchen ſey ein Theil der göttlichen Subſtanz, und der Geiſt Gottes ſelbſt: die Dreyeinigkeit beſtehe darinne, daß der Vater es ſey, der einen andern in etwas Gutes verwandelt; der Sohn, der verwandelt wird; und der heil. Geiſt, durch den die Verwandlung vorgeht; und dergleichen mehr. Unterdeſſen macht das Uebereinſtimmende in der Erzählung mehrerer Augenzeugen; der Zuſammenhang in dem von ihnen entworfenen Lehrbegriffe, und die Gerechtigkeit, welche ſie dennoch den Sitten der ihnen verhaßten Parthey wiederfahren laſſen, daß man ihnen den Glauben nicht wohl verſagen kann. J. n. C. G. 1073 bis 1301.

Wenn man die den Waldenſern vorgeworfenen Lehrſätze vollſtändig kennen lernen will: ſo muß man ſich hauptſächlich an den Rainerius halten, (adverſus Waldenſes, c. 5.) der ſelbſt eine Zeitlang ihr Lehrer geweſen war, und eine gewiſſe Ordnung dabey beobachtet. Ricchini iſt dem Verzeichniſſe, das Stephanus de Borbone (de ſeptem donis Spiritus S.) davon, aber etwas verworren und mangelhaft, ertheilt hat, deßwegen gefolgt, weil dieſe noch ungedruckte Schrift ſelten iſt; er hat jedoch auch die Stellen und Ergänzungen der übrigen beygefügt. D'Ar-

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

gentre hingegen hat die Auszüge aus allen, zum Theil die Schriften selbst, ohne Abkürzung mitgetheilt; wenn er gleich kein Ganzes daraus gemacht hat; er hat von noch mehr Schriftstellern Nachricht ertheilt, die wider die Waldenser geschrieben haben, und hat überhaupt viel zu ihrer Geschichte gesammelt. (l. c. p. 55. sq. 71. 73. 82 — 89. 91 — 107.) Zuletzt hängt er einige, wie er sie nennt, ausgesuchte Bemerkungen über dieselben an, (l. c. p. 107 — 109.) darunter manche diesen Nahmen würklich verdienen. Sie behaupteten also, daß die Römische Kirche nicht die Kirche Jesu Christi; sondern eine Versammlung böser Menschen sey, und daß sie unter Silvestern in Verfall gerathen sey, als das Gift zeitlicher Güter in die Kirche eingegossen wurde. (Da die Cathari auf völlig gleiche Art von der Römischen Kirche urtheilten: (oben S. 479.) so könnte man glauben, daß ihnen die Waldenser solches abgeborgt hätten. Allein die vermeinte Schenkung Constantins des Großen an Silvestern war schon längst als der Anfang der Größe und der Reichthümer jener Kirche allgemein angenommen; bey einem geringen Nachdenken fiel es in die Augen, daß Bischöfe, welche weltliche Fürsten geworden sind, aufhören, Religionslehrer zu seyn; ihr Clerus war auf demselben Wege ausgeartet, und schon Arnold von Brescia hatte es sich zum Hauptgeschäfte gemacht, dieses zu rügen.) Sich nannten sie daher allein die Kirche Christi, weil sie seine und der Apostel Lehren in Worten und Beyspielen befolgten. Alle Fehler und Sünden fanden sie in jener Kirche; sie allein wollten vor fromme Christen angesehen seyn, indem beynahe sonst niemand die Lehre des Evangelium beobachte. Sie gaben sich vor die Armen am Geiste aus, welche um der Gerechtigkeit und des Glaubens Willen Verfolgung litten. Die

Römi-

Römische Kirche hielten sie vor die Babylonische Hure, deren in der Offenbarung Johannis gedacht wird, weil sie so viel überflüssigen Schmuck habe, den man in der morgenländischen nicht antreffe. Alle Verordnungen der Kirche verachteten sie, als zu beschwerlich und zu gehäuft. Den Papst nannten sie das Haupt aller Irrthümer. Die Prälaten verglichen sie mit den Schriftgelehrten, und die Mönche mit den Pharisäern. Weil der Papst und die Bischöfe so viele Kriege erregten: so hießen sie bey ihnen Menschenmörder. Nicht den Prälaten, sondern Gott allein, wollten sie gehorcht wissen. Niemand sollte nach ihrer Meinung in der Kirche größer seyn, als der andere, weil Christus Matth. C. XXIII. v. 8. alle seine Schüler Brüder genannt habe. Eben so wenig sollte jemand vor einem Priester die Kniee beugen, indem sogar der Engel dieses dem Johannes, Offenb. C. XXII. v. 9. verboten habe. Der Zehnten sollte nicht gegeben werden, weil die Erstlinge in der Kirche nicht gegeben wurden. Vermöge des Verbots, daß die Israelitischen Priester keine besondern Güter besitzen sollten, 5. B. Mos. C. XVIII. v. 1. müßten auch die Cleriker keine haben; reiche Priester wären, wie es Stephanus de Borbone ausdrückt, Söhne des Teufels und des Verderbens; und ihnen Zehnten oder Geschenke geben, heiße den Speck fett machen; sie und die Mönche, dürften keine Präbenden, oder Landesherrliche Rechte erhalten. Länder und Völker sollten nicht zerstückelt und zertheilt werden. Es war in ihren Augen etwas Böses, Kirchen und Klöster zu stiften, und mit Einkünften zu versehen; daher sie auch Testamente zum Besten der Kirchen mißbilligten; überdieß nicht wollten, daß jemand der Kirche Abgaben bezahlte. Den ganzen Clerus verdamm-

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

ten sie wegen seines **Müssiggangs**; er sollte, sagten sie, mit seinen **Händen arbeiten**, wie es die Apostel gethan haben. Sie **verwarfen alle Prälatennahmen**; wie Papst, Bischof, und dergleichen mehr; aber überhaupt wollten sie von **Kirchenämtern** nichts wissen. **Kirchliche Vorrechte, Befreyungen der Kirchen**, auch der dazu gehörigen Personen und Sachen, nebst allen **Kirchenversammlungen**, verachteten sie durchaus; sie erklärten die **Rechte der Pfarrer** vor bloße Erfindungen, und die unter den **Mönchen eingeführten Beobachtungen** vor Pharisäische Satzungen. Auch lehrten sie, **daß niemand zum Glauben gezwungen werden dürfe.**

Ihre Meinungen **von den Sacramenten** verdienen besonders gestellt zu werden. **Rainerius** sagt zwar, sie hätten dieselben insgesammt verdammt; aber man merkt bald, daß sie von denselben großentheils nur anders dachten, als die Römische Kirche. So sagten sie von der **Taufe**, der Catechismus sey nichts; (vermuthlich hieß dieses so viel: das Catechisiren nach empfangener Taufe, diene zu nichts;) das Abwaschen der Kinder in derselben habe keinen Nutzen; die Pathen verstünden es nicht, was sie dem Priester antworteten; die Darbringung, welche Annuegun (ein unverständliches Wort) genannt wird, sey nichts als eine Erfindung; alle Teufelsbeschwörungen und Seegenssprüche des Bischofs seyen unbedeutend; und sie verwunderten sich außerdem, warum die Bischöfe allein die Firmelung ertheilen könnten. **Ueber das heil. Abendmahl** urtheilten sie, die Priester, welche eine Todtsünde begangen hätten, könnten es nicht weihen; die Brodtverwandlung erfolge durch die Hand eines unwürdig Weihenden nicht; aber im Munde

Munde eines würdig Nehmenden, weil Gott Maleach. C. 1. v. 11. verſichere, daß ſeinem Nahmen an jedem Orte ein reines Opfer dargebracht werden; es ſey verwerflich, daß die Gläubigen nur einmal des Jahrs das Abendmahl nähmen; ſie genöſſen es täglich; die Brodtverwandlung müſſe durch Worte in der Landesſprache bewürkt werden; die Meſſe ſey nichts, indem dir Apoſtel ſie nicht gehabt hätten, und ſie bloß um des Gewinnes willen gehalten würde; nur die Worte Chriſti nahmen ſie an; nicht aber den Canon der Meſſe; den Kirchengeſang nannten ſie ein hölliſches Geſchrey; und wollten weder etwas von canoniſchen Stunden, noch von dem Friedenskuß und von Altären, endlich auch nichts von der Opferung wiſſen, welche die Prieſter in der Meſſe empfangen. Das Sacrament der Buße erklärten ſie dergeſtalt, daß niemand von einem böſen Prieſter, wohl aber von einem frommen Laien abſolvirt werden könne; daß ſie durch die Händeauflegung die Sünde vergäben, und den heil. Geiſt ertheilten; daß man lieber einem frommen Laien, als einem böſen Prieſter beichten, auch keine harte Buße auflegen müſſe, weil Chriſtus nur geſagt habe: Gehe hin, und ſündige nicht mehr! Die öffentlichen Büßungen, wie das Kettentragen, verwarfen ſie, beſonders bey dem weiblichen Geſchlechte; wollten auch nicht, daß jährlich eine allgemeine Beichte abgelegt werden ſollte. Auch über die Ehe hatten ſie ihre von den gewöhnlichen weit abweichende Meinungen. Sie nannten es eine Todtſünde, wenn man ſich ohne Hoffnung, Kinder zu bekommen, verheyrathe. Die Pathenverbindung achteten ſie vor nichts; die von der Kirche feſtgeſetzten Grade der Verwandtſchaft und Blutsfreundſchaft, ſowohl der fleiſchlichen als geiſtlichen, verachteten ſie. Sie glaubten nicht, daß eine Frau nach ihrer Niederkunft einer Einſeegnung und

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

kirchlichen Einführung bedürfe. Daß die Kirche dem Clerus die Ehe verboten habe, da ihm ſolche doch in den Morgenländern erlaubt ſey, erklärten ſie vor einen Irrthum; hielten es auch vor keine Sünde, wenn Enthaltſame küßten und umarmten. Die Prieſterweihe war ihnen deßwegen ganz verächtlich, weil ſie nur Reichen ertheilt würde, und eine große Menge Prieſter hervorbringe. Ueberhaupt war, nach ihrer Meinung, jeder fromme Laie ein Prieſter und ein Apoſtel, indem die Apoſtel ſelbſt Laien geweſen wären. Sie hielten auch das Gebet eines böſen Prieſters vor unnütz, und verlachten die Haarſchur des Clerus.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Noch einige andere merkwürdige Behauptungen der Waldenſer führt ebenfalls ihr ehemaliger Lehrer Rainerius an. Das lateiniſche Gebet nannten ſie völlig unnütz für die Laien. Jedem Laien, ſelbſt Weibern, legten ſie das Recht zu predigen bey, weil der Apoſtel, 1. Corinth. C. XIV. geſchrieben habe, die Chriſten ſollten mit Zungen reden, damit die Kirche erbauet werde. Alles, was gepredigt wurde, ohne durch bibliſche Stellen bewieſen zu werden, erklärten ſie vor Fabeln. Sie ſchrieben der heil. Schrift in der Landesſprache eben die Würkung zu, wie im Lateiniſchen, und bedienten ſich daher auch jener bey den Sacramenten. Das Neue Teſtament, und einen großen Theil des Alten, wußten ſie in ihrer Ueberſetzung auswendig. Die Decretalen und die Erklärungen der Kirchenväter über die Bibel, hatten für ſie gar keinen Werth, indem ſie bloß bey dem Texte blieben. Sie verachteten die Excommunicationen, ſo wie die Losſprechungen vom Banne; ingleichen die Ablaſſe und Diſpenſationen; von einer Irregularität, wie ſie im geiſtlichen

lichen Rechte heißt, glaubten sie nichts. Außer den Aposteln nahmen sie sonst keinen Heiligen an; ja sie sagten, eigentlich sey niemand heilig, als Gott. Daher waren ihnen alle Heiligsprechungen, Versetzungen von Heiligenreliquien und Vigilien vor den Festen derselben, nichtswürdige Dinge; sie spotteten über ihre Legenden, und über die Christen, welche sich Schutzheilige wählten. Litaneyen lasen sie niemals. Das Kreuz sahen sie als ein gewöhnliches Holz an; verabscheueten es sogar, weil Christus an demselben martervoll gestorben sey, und bezeichneten sich niemals mit demselben. Sie behaupteten, daß die Lehre Christi und der Apostel, ohne alle kirchliche Vorschriften, zur Seeligkeit hinlänglich sey; die Tradition der Kirche sey Pharisäisch. Einen mystischen Verstand ließen sie in der Bibel nicht gelten; auch besonders nicht in den von der Kirche vorgeschriebenen Reden und Handlungen; zum Beyspiel, daß ein Hahn über einem Glockenthurme einen Lehrer bedeute. Sie verschmähten weiter alle kirchliche Gewohnheiten, welche nicht im Evangelium vorkommen; wie das Fest der Reinigung Mariä, den Palmsonntag, die Wiederaufnahme der Büssenden, am Grünen Donnerstage, die Anbetung des Kreuzes am Karfreytage, das Osterfest, und alle Feste der Heiligen, wegen ihrer Vervielfältigung. Ein Tag, erklärten sie, sey wie der andere; daher sie auch an den Heiligenfesten heimlich arbeiteten. Die kirchlichen Fasttäge achteten sie auch nicht. Endlich leugneten sie das Fegfeuer, und gaben nur zwey Hauptwege zu: den einen, der Auserwählten zum Himmel, und den andern, der Verdammten in die Hölle. J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Bey einigen dieser den Waldensern vorgeworfenen Lehren könnte man zweifeln, ob ihnen nicht unrecht

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

recht geschehen sey; ob nicht, was einige von ihnen gelehrt hatten, allen; oder dasjenige, wozu vielleicht bey der Entstehung ihrer Parthey einiger Anlaß vorhanden war, ihnen ohne fortdauernden Grund auf immer beygelegt worden seyn möchte. So hat man bereits oben (S. 537.) etliche von ihnen vor Innocentius dem Dritten leugnen gesehen, daß sie Weibern das Predigen gestatteten, die kirchlichen Ablässe gänzlich verachteten, und die Absolution auch durch Laien verrichten ließen. Besonders läßt sich die Falschheit der ersten dieser Beschuldigungen aus ihrer Verfassung in den spätern Zeiten des dreyzehnten Jahrhunderts erweisen. Sie hatten damals bloß Lehrer; ein Ungenanter, dessen Schrift Martene (Thesaur. nov. Anecdotor. T. V. pag. 1777. sq.) ans Licht gestellt hat, und der, wie d'Argentre (l. c. p. 95.) gezeigt hat, der Dominicaner Yvenot war, welcher um das Jahr 1278. lebte, bestätigt solches in seiner ausführlichen Beschreibung, selbst dadurch, daß er versichert, (p. 1781.) auch ihre Weiber lehrten, weil sie einen leichtern Zugang zu Personen ihres Geschlechts hätten, welche sie in ihre Sekte zu ziehen wüßten. Denn man merkt hieraus, daß nicht von einem öffentlichen Lehramte; sondern von heimlich schleichenden Bekehrungsversuchen die Rede sey. Auch andere Widersprüche gegen die Erzählung des Rainerius, lassen sich bey diesem Dominikaner entdecken. An Statt daß jener meldet, die Waldenser leugneten in einer gewissen Betrachtung die Brodtverwandlung im Abendmahl gar nicht, sagt dieser vielmehr, (p. 1779.) sie glaubten nicht, daß der Leib und das Blut Christi daselbst würklich vorhanden wären; sondern nur ein geseegnetes Brodt, das figürlich der Leib Christi genannt werde; so wie der Apostel sagt: Der Fels war Christus.

Doch

Doch man würde kein Ende finden; und es würde gleichwohl ohne Nutzen ſeyn, alle Sagen und Gerüchte, die über die Waldenſer verbreitet wurden; alle ihnen durch die Ketzerrichter ausgepreßten Bekenntniſſe; oder auch alle von denen, die ihre Parthey verlaſſen hatten, über dieſelbe ausgeſtreueten Nachrichten zu ſammeln und zu prüfen. In der Hauptſache kömmt man von allen Seiten überein: die Waldenſer waren ſeit der Mitte des dreyzehnten Jahrhunderts, eine in Anſehung des Glaubens, des äußerlichen Gottesdienſtes und des Lehrſtandes nicht allein von der Römiſchen Kirche ſehr verſchiedene; ſondern auch beynahe völlig entgegengeſetzte Religionsgeſellſchaft. Was aber noch bemerkenswerther iſt, beſteht darinne, daß ſie nicht nur einzele Lehren, Gebräuche und Stände jener Kirche beſtritten, wie Peter von Bruis, und ſein Schüler Heinrich; nicht bloß die Quelle der Ausartung des Clerus in ſeinen übermäßigen Reichthümern ſuchten, wie Arnold von Breſcia; noch weniger an die Stelle bibliſcher Hauptlehren Manichäiſche ſetzten, wie die Abkömmlinge der Paulicianer, die Cathari, mitten unter einem ſonſt nicht unglücklichen Forſchungsgeiſte, thaten; ſondern Chriſtenthum und chriſtliche Kirchenverfaſſung im Ganzen und Großen ins Geſicht faßten; beyde durch die natürlichſten und einzigen Mittel, welche ſie in ihrer Gewalt hatten, durch die Bibel und einige Bekanntſchaft mit der älteſten Kirche, herzuſtellen ſuchten; mithin würkliche Reformatoren derſelben abzugeben verſuchten. Es läßt ſich nicht erwarten, daß ſie, denen nur eine aus der mittelmäßigen lateiniſchen Ueberſetzung der heiligen Schrift verfertigte Franzöſiſche, und zerſtreuete Nachrichten von den älteſten Chriſten zu Dienſten ſtanden; denen ſich noch überdieß ſo viele Hinderniſſe in den Weg legten, dieſe Verbeſſerung ſo rein und vollſtändig ausgeführt haben

J. n. C. G. 1073. bis 1303.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

sollten, als es ihre Zeitbedürfnisse erforderten. Aber bewundern kann man es mit Recht, daß sie, ohne auf ihrem geraden Hauptwege und im Allgemeinen Vorgänger und Muster gehabt zu haben, — denn in einzelen Lehren und Einsichten, auch in Absicht auf Beyspiele eines standhaften Muthes, hatte es ihnen daran nicht gefehlt, — so viel entdeckt haben, und so weit vorgedrungen sind. Hingegen darf es auch weniger befremden, daß, da sie so unendlich viel in der Religion und Kirche zu reinigen fanden, bey aller ihrer Einigkeit in allgemeinen Grundsätzen, doch bey der Anwendung derselben, und bey der Frage, wie weit man darinne gehen könne und müsse? manche Verschiedenheit unter ihnen übrig geblieben ist. So sehr sie, zum Beyspiel, überhaupt die Römische Kirche einer gänzlichen Ausartung beschuldigten; so drangen sie doch nicht alle auf eine völlige Trennung von derselben. Die ersten und ältesten Waldenser, welche vom Rainerius, (Summa de Catharis et Leonistis, p. 1775. ap. Martenium, l. c.) Pauperes Vltramontani, Pauperes de Lugduno, und Leonistae; ingleichen vom Moneta (adversus Catharos et Waldenses, L. V. c. 1. p. 406. c. 4. p. 416.) Vltramontani genannt werden, leugneten durchaus, daß sie die Kirche Christi sey; und die von ihnen abstammenden im obern Italien, oder in den Thälern von Piemont, die deßwegen bey jenen beyden Schriftstellern Lombardi heißen, gaben ihr mehr als einen schimpflich bildlichen Nahmen aus der Offenbarung Johannis. Allein jene räumten doch ein, wie Moneta meldet, daß die gedachte Kirche sieben Sacramente habe; waren auch willig, sie von ihr zu nehmen, wenn sie ihnen dieselben ertheilen wollte. Allein die Lombarden gestanden nach dem Rainerius nur so viel, daß es in dieser Kirche von Zeit zu Zeit einige gegeben habe, welche Gott fürchteten

ten und ſeelig wurden. Vielleicht läßt es ſich daraus erklären, daß die Waldenſer, welches Yvenot erzählt, (Tractat. de haereſi Pauperum de Lugduno, ap. Marten. l. c. p. 1782.) voll Verſtellung, ob ſie gleich das ganze gottesdienſtliche Cärimoniel der Römiſchen Kirche verlachten, vor unheilig und ſchädlich hielten, dennoch demſelben beywohnten, die Sacramente in derſelben empfiengen, beichteten, das vorgeſchriebene Faſten und die Feyertage beobachteten; und dergleichen mehr. Bisweilen kann ſie aber auch wohl die Furcht, entdeckt und zu den härteſten Strafen verurtheilt zu werden, bewogen haben, an dem gewöhnlichen Gottesdienſte Antheil zu nehmen. J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Ueber die innere Verfaſſung der Waldenſiſchen Gemeinen, und über ihre Mittel, ſich auszubreiten, hat der ebengedachte Yvenot (l. c. p. 1781. ſq.) einige merkwürdige Nachrichten ertheilt, von denen nicht wenige wahr ſeyn mögen; wenn man gleich den feindſeelig gegen ſie geſinnten Schriftſteller oft genug erkennt. Es giebt, ſagt er, zwo Gattungen von Leuten in dieſer Sekte. Einige von ihnen heißen die Vollkommenen: und dieſe werden eigentlich die armen Waldenſer von Lyon (Poure Valdenſes de Lyon) genannt. Man nimmt auch nicht alle in dieſe Geſtalt auf; ſondern unterrichtet ſie vorher lange, damit ſie auch andere zu lehren verſtehen. Dieſe ſagen, daß ſie nichts Eigenes haben; weder Häuſer, noch Beſitzungen, noch einen gewiſſen Aufenthalt. Wenn ſie Ehefrauen gehabt haben: ſo verlaſſen ſie dieſelben. Sie nennen ſich Nachfolger der Apoſtel, und ſind ihre Lehrer und Beichtväter; ſie gehen in den Ländern herum, beſuchen und beſtärken ſie im Irrthum. Die Schüler reichen ihnen das Nothdürftige dar. Zu ihnen kommen viele an ſichern und ver-

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

verſteckten Orten, um ſie zu ſehen und zu hören; für ſie werden Geldſammlungen angeſtellt, weil ſie ſelbſt arm ſind; aber auch wohl, um Geldbegierige zu ihrer Parthey zu locken. Dieſe Lehrer gehen, um nicht erkannt zu werden, in verſchiedenen Kleidungen herum, und tragen zuweilen ein Gefäß auf dem Kopfe. Ihre Zuſammenkünfte halten ſie an unzugänglichen Orten, ſelbſt in unterirdiſchen Gruben, auch meiſtentheils des Nachts. Daß aber einige von ihnen, ſetzt Avenot hinzu, in denſelben Katzen und Fröſche küſſen, den Teufel ſehen, und nach ausgelöſchten Lichtern mit einander huren ſollten, geſchieht wohl nicht in dieſer Sekte; ſondern bey den **Catharen**. (Aber auch von dieſen mag es nur eine pöbelhafte Nachrede verbreitet haben.) Ihre Lehrer, fährt er fort, unterrichten ſie, wie ſie mit verdeckten Worten an Statt der Wahrheit Lügen vorbringen, und die Zuhörer durch ſchiefe Antworten irre führen ſollen, damit nicht durch ein Bekenntniß der Wahrheit ihr Irrthum entdeckt werde. Beſonders aber bemühen ſie ſich, recht viele zu ihrer Parthey zu ziehen. Kleine Mägdchen lehren ſie die Evangelien und Apoſtoliſchen Briefe; wenn dieſe etwas gelernt hatten: ſo ſuchen ſie es überall andern beyzubringen. Sie machten ſich öfters an Einfältige; beſonders an ſolche, welche mit den für den Glauben ſo eifrigen Franciſcanern und Dominicanern nicht bekannt ſind, und erregen zuerſt durch ihre verſtellte Heiligkeit der Sitten Aufmerkſamkeit. Weibern zum Beyſpiel verſprechen ſie, daß ſie Gott ſehen und hören, auch von ihm alles Gebetene erlangen würden, wenn ſie den Weg der Wahrheit kennen gelernt hätten; und ſind ſie nach dieſem begierig geworden; ſo wird ihnen viel von Tugenden und Laſtern mit Worten **Chriſti** und der Apoſtel, auch anderer Heiligen, vorgeſagt; aber mit der Erinnerung, alles dieſes geheim zu halten, weil man

man ſolche himmliſche Geheimniſſe nicht jedermann bekannt machen müſſe. Nach andern ſolchen Belehrungen und Verſuchen, ob man ſich auf ſie verlaſſen könne, wird ihnen endlich gezeigt, daß nur diejenigen Nachfolger der Apoſtel ſind, welche ſo wie dieſe leben, und daß alſo der Papſt, die Biſchöfe und Cleriker, bey ihren Reichthümern und ihrem unheiligen Leben, es nicht ſeyn können; daß Chriſtus ſolchen Leuten die Kirche, ſeine Braut, nicht anvertrauen könne, indem ſie vielmehr durch ihre böſen Beyſpiele geſchändet werde; daher denn auch ein Unreiner den andern nicht reinigen; noch ein Gebundener den andern löſen, oder ein Schuldiger den andern mit dem Richter ausſöhnen könne. Sie werfen ferner dem Clerus vor, daß er durch ſeine Liſt und Macht die Laien in der Unterwürfigkeit erhalte; ſie zum Zehnten und zu andern Abgaben nöthige, damit er davon üppig leben, ſeine Beyſchläferinnen und Kinder ernähren könne, und widerrathen deßwegen ihm weiter etwas zu zahlen. Wegen der verdorbenen Sitten einiger vom Clerus, ſagt Yvonet, machen ſie dieſen ganzen Stand verabſcheuungswürdig, damit man ihnen allein als Lehrern gehorche. Sie verdammen auch alle, die dem Clerus, als einem blinden Wegweiſer, folgen. Unter dem Nahmen der dreyßig Stufen des heil. Auguſtinus, haben ſie gewiſſe Reime verfertigt, in welche ſie ihre Gebräuche und Ketzereyen ſchlau einzuflechten wußten. Dieſer Dominikaner beſchuldigt ſie ferner, daß ſie zwar anfänglich den Eid ſchlechterdings verworfen hätten; weil ſie aber dadurch deſto eher entdeckt worden wären, ſo hätten ſie denſelben in dem Falle erlaubt, wenn einer von ihnen ſich oder einen andern vom Tode retten könnte; doch bedienten ſie ſich auch beym Schwören allerhand argliſtiger Kunſtgriffe. Sie ſuchten die Vertraulichkeit mit Mönchen und Clerikern; machten

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

machten denselben wohl Geschenke, um nicht vor Ketzer
J. n. gehalten bestraft zu werden. Uebrigens gesteht er ihnen
C. G. ein äußerliches sehr gottesfürchtiges Betragen, bescheide-
1073 ne Sitten, vorsichtige Reden, besonders viele Gespräche
bis von Gott und den Heiligen, vom Guten und Bösen zu,
1303. wodurch sie sich ungemein zu empfehlen verstünden. Wer in ihrer Sekte standhaft verbliebe, dem sollten sie, wenn er gleich Todtsünden begangen hätte, doch Hoffnung zur Seeligkeit machen, weil eine solche Verschuldung durch das Händeauflegen eines Lehrers leicht getilgt werden könne. Sie sollten sich den Heiligen im Himmel und der heiligen Jungfrau selbst darum vorziehen, weil Gott jedes ihr Gebet erhöre. Den Todtschlag hielten sie zwar vor unerlaubt; doch sollten sie den ihrigen zu verstehen geben, sie gehorchten dadurch Gott, wenn sie Leute ermordeten, welche sie ausrotten wollten: und dieses sey auch geschehen. Er bemerkt endlich, daß sie vornemlich mächtige und vornehme Frauenzimmer zu gewinnen suchten, um durch dieselben ihre Ehegatten und Verwandten an sich zu ziehen; ingleichen, daß sie, wenn jemand in Predigten das Volk vor den Irrthümern der Ketzer warne, dieses gegen ihn, als gegen einen Mann aufwiegelten, der die Stadt in den unverdienten übeln Ruf von Ketzereyen zu bringen suchte.

Mehr braucht aus den Schriftstellern jener Zeiten nicht gesammelt zu werden, um die Lehren, Sitten und Einrichtungen der Waldenser so vollständig abzuschildern, als es nur mit den Händen ihrer Feinde, die doch nicht alle Billigkeit und Wahrheitsliebe dabey abgelegt hatten, möglich ist. Man merkt selbst aus der eben angeführten Beschreibung Yvoners von ihnen, die gern er recht viel Böses von ihnen gesagt hätte, und wie leicht sich gleichwohl das meiste, was

er

er beybringt, zu ihrem Vortheil erklären laſſe. Daß der von den Vollkommenen verſchiedene große Haufen unter ihnen den Nahmen der Gläubigen geführt habe, iſt aus den übrigen Schriftſtellern bekannt: und auch von ihrer Aufführung legen ſie ein ſo rühmliches Zeugniß ab, daß man ſehr in Verſuchung geräth, die ſchlimmen moraliſchen Grundſätze, welche ihren Lehrern beygelegt werden, entweder vor falſch, oder doch vor übertrieben zu halten. Ein Caplan des Grafen von Toulouſe, und Notarius des Biſchofs dieſer Stadt um die Mitte des dreyzehnten Jahrhunderts, Wilhelm von Puilaurens, (Guilielm. de Podio Laurentii, ſuper hiſtoria negotii Francorum adverſus Albigenſes, p. 666. in Ducheſn. Scriptt. Hiſt. Francorum, T. V.) meldet überdieß, die Waldenſer jener Gegenden hätten ſo ſcharfſinnig mit den übrigen dortigen Ketzern, beſonders mit den Arianern und Manichäern, geſtritten, daß manche ungelehrte katholiſche Pfarrer ſie in die Kirchengemeinſchaft aufgenommen hätten. Deſto mehr Anſtalten zur Unterdrückung dieſer Parthey traf der höhere Clerus nebſt den eben aufkommenden Dominikanern. Ueberall durften ſie jedoch nicht Gewalt und Strafen wider dieſelbe gebrauchen, weil ſie nicht allein bereits ſehr zahlreich im mittäglichen Frankreich war; ſondern auch von ſehr mächtigen Herren geſchützt wurde. Die Geſchichtſchreiber des dreyzehnten Jahrhunderts ſprechen zwar meiſtentheils zu allgemein und unbeſtimmt von ketzeriſchen Sekten, und vermiſchen eine mit der andern; allein man ſieht doch deutlich genug, daß die Waldenſer in den frühern Zeiten des gedachten Jahrhunderts in dem fürſtlichgroßen Gebiete der Grafen von Toulouſe und von Foix in Languedoc, eine Freyſtätte gefunden haben. Zu Toulouſe ſelbſt, zu Beziers, und in andern Städten dieſes Landes, waren ſie

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

ſehr

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

ſehr zahlreich; in der benachbarten Provence, beſonders zu Avignon, nicht minder. Die Gemahlinn des Grafen Raymond-Roger von Foix und eine ſeiner Schweſtern waren erklärte Waldenſerinnen. Daher ſtellten der Spaniſche Biſchof von Osma, zwey Franzöſiſche Biſchöfe, und einige Aebte im Jahr 1207. zu Pamiers in der Grafſchaft Foix, in Gegenwart des erſtgenannten Grafen, eine Unterredung mit einigen derſelben an, die ſo glücklich ausgeſchlagen ſeyn ſoll, daß ſelbſt der erwählte Schiedsrichter und Pfarrer, Arnauld von Campranhan, ob er gleich den Waldenſern günſtig war, ſich mit vielen andern Einwohnern, beſonders armen, bekehrt habe. (Petri, Monachi Coenobii Vallium Cernaii, Hiſtoria Albigenſium, ap. Ducheſn. l. c. c. 6. p. 561. Hiſtoire de Languedoc, T. III. p. 147. Preuves de l'Hiſt. de Languedoc, ibid. p. 309.)

Nachdem aber bald darauf in eben dieſen Gegenden der Ketzerkrieg mit den Albigenſern geführt worden war, der auch einer Menge Waldenſer das Leben gekoſtet hat, und in der Folge beſchrieben werden ſoll: ſtieg das Ketzergericht zu einer ſo furchtbaren Macht empor, daß keine Religionsgeſpräche mehr nöthig waren, um die Anhänger dieſer Parthey, wenn ſie entdeckt wurden, zum herrſchenden Kirchenglauben zu bringen; ſondern nur Unterſuchungen, ob ſie derſelben zugethan wären, und Lebensſtrafen, wenn ſie dabey verharren wollten. Die vornehmſten Herren waren ſeitdem, ſobald ſie dieſelben ſchützten, vor der Excommunication und andern Strafen nicht mehr ſicher. Eine Urkunde vom Jahr 1252., welche das heftige Verfahren der Inquiſitoren gegen den Grafen von Foix bezeugt, (Hiſt. de Languedoc, T. III. Preuves, n. 223. p. 383.) gedenkt zugleich fünf und vier-

zig

zig Personen aus seinem Gebiete, welche sie als Ketzer zum Tode verdammt, und mit sich fortgeführt haben; ferner achtzehn anderer bereits verstorbener, deren Gebeine sie hatten ausgraben und verbrennen lassen; ohngefähr funfzehn, die von ihnen auch verdammt worden waren; aber sich geflüchtet hatten; endlich auch einiger, über welche die Inquisitoren sich noch zu sprechen vorbehielten. Aehnliche Urkunden aus gleicher Zeit folgen darauf, drohend gegen den Grafen von Toulouse, und untersuchend über die Waldenser. (l. c. n. 224. p. 385. sq.) Sehr selten geschah es, daß die Inquisition ihr Verrammungsurtheil nicht vollstrecken lassen konnte. So widersetzte sich im Jahr 1237. die Obrigkeit zu Toulouse, als sechs Personen daselbst wegen Ketzerey lebendig verbrannt werden sollten; und wurde daher von den Inquisitoren excommunicirt. (Hist. du Languedoc, T. III. p. 411.) J. C. 1073 bis 1303.

Zu einer solchen gerichtlichen Verfolgung der Waldenser ertheilten jetzt sowohl Kirchenversammlungen ihre Vorschriften, als einzelne Geistliche ihre Anweisungen. Da in dem Königreiche Aragonien sich viele von jener Parthey blicken ließen; so wurde deßwegen im Jahr 1242. eine Synode zu Tarragona unter dem Vorsitze des dortigen Erzbischofs Peters gehalten, und zu derselben auch der berühmte Raymund von Pegnafort, ehemaliger General des Dominikanerordens, und päpstlicher Aufseher über die Büßenden, von Barcellona dazu eingeladen. Man setzte hier zuerst fest, daß diejenigen vor Ketzer gehalten werden sollten, welche in ihrem Irrthum verblieben, wie die Insabbatati, welche behaupteten, daß man in keinem Falle schwören dürfe; daß man der geistlichen und weltlichen Obrigkeit nicht schuldig sey zu gehorchen; und daß man niemanden mit einer Leibes-

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

ſtrafe belegen müſſe; allein auch diejenigen, welche ſolchen Ketzereyen Glauben beymäßen. Der Ketzerey verdächtig aber ſollte derjenige heißen, der die Predigt oder das Vorleſen derſelben angehört, oder mit ihnen knieend gebetet; oder ihnen einen Kuß gegeben hat; oder ſie vor gute Menſchen hält; und dergleichen mehr; wobey auch noch höhere Grade des Verdachts angegeben wurden. Darauf wurden auch, nach leicht zu errathenden Merkmalen, ihre Gehler, Verberger, Aufnehmer, Vertheidiger, Gönner und die zu ihnen Zurückgefallenen bezeichnet. Sehr genau und umſtändlich wurde beſtimmt, wie man jeder dieſer Claſſen begegnen; den hartnäckigen Ketzer der weltlichen Obrigkeit zur Lebensſtrafe übergeben; dem reuevollen eine öffentliche Büßung, in der Kirche halb nackend ſtehend, auch wohl auf Lebenslang, oder beſtändig Gefängnißſtrafe auflegen müſſe; und dergleichen mehr. (in Harduin. Actis Concill. T. VII. p. 349. ſq.)

Yvenor hat in ſeiner bisher oft benützten Abhandlung (Tract. de haereſi Pauperum de Lugduno, ap. Marten. l. c. p. 1786. ſq.) beſonders eine ſchlaue Anleitung gegeben; die Gönner dieſer Ketzer zu entdecken; ſie ſelbſt zum Geſtändniſſe zu bringen, und ihre Irrthümer aus ihnen herauszulocken. Er nennt fünf Kennzeichen, durch welche ſich ihre Freunde verrathen; will die Todesfurcht gegen ſie gebraucht wiſſen; zeigt auch einige Wege an, auf welchen man ſie, gleichſam als auf Fuchsbahnen, ergreifen könne. Wenn ſie den Glauben gelehrt angriffen, ſagt er: ſo würden ſie ſich eben dadurch als Ketzer offenbaren; allein ſie ſuchen mehr ihre Irrthümer zu verdecken, und durch Gelehrſamkeit wird daher nichts bey ihnen ausgerichtet. Dieſer Dominicaner ſah ſelbſt eine Köchinn, welche mehrere

rere gelehrte Prieſter und Mönche viele Tage nach einander dergeſtalt herumführte, daß ſie ſchon im Begriff waren, ſie als unſchuldig loszulaſſen, bis man die Gebeine eines neulich verbrannten Ketzers, welche ſie aufgeſammelt hatte, in ihrem Kaſten fand. Er theilt auch eine Anzahl Beyſpiele von den künſtlichen Antworten, Fragen und Ausflüchten mit, deren ſie ſich bedienen ſollten, um ihre wahre Meinung zu verbergen; oder um nicht ſchwören zu dürfen. Unter andern vertheidigt er auch die Gewohnheit, daß die Ketzer zuerſt dem geiſtlichen Gerichte, und alsdann erſt zur Beſtrafung dem weltlichen übergeben werden; wobey er zu beweiſen ſucht, daß, wenn dieſelben hingerichtet würden, die Cleriker dadurch keinen Todtſchlag begiengen, indem ſie der Obrigkeit nur anzeigten, daß es unverbeſſerliche Ketzer wären, die man wegen des Seelenheils anderer, und wegen der Gefahr des Glaubens, nicht unter den übrigen Mitbürgern dulden dürfe, wenn man nicht ſelbſt vor ihren Gönner angeſehen ſeyn wollte. J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Zum Ueberfluß wurden auch Widerlegungsſchriften gegen die Waldenſer aufgeſetzt. Dieſe ſcheinen zwar darum beynahe nnnütz geweſen zu ſeyn, weil ſie, wie man eben geſehen hat, keine gelehrten Streitigkeiten führten: und ihren Glauben durch Schriften auszubreiten oder zu vertheidigen, war eben ſo wenig ihre Sache. Aber dieſer Glaube hatte ſo viel Anziehendes und Einnehmendes; oder vielmehr, ſie wurden, wie man richtig bemerkt hat, nicht ſowohl wegen deſſen, was ſie glaubten, als was ſie nicht glaubten, vor Ketzer gehalten; ſie weckten ihre Zeitgenoſſen ſo ſehr aus einem langen Schlaf, aus einer Sorgloſigkeit in Religionsſachen, indem ſie behaupteten, alles Eigenthümliche der Römiſchen Kirche in der Religion, in gottesdienſtlichen Gebräuchen, und im

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Lehramte, sey von neuer Erfindung, der Schrift und der ersten Kirche unbekannt, daß wenigstens diejenigen, welche sie bekehren, oder andere vor ihrer Ansteckung verwahren wollten, allerdings einer schriftlichen Anweisung bedurften, wie sie manche ihrer treffendsten Vorwürfe ablehnen sollten. Von dem vornehmsten Werke, in welchem solches geschehen ist, von des Dominikaners Moneta LL. V. adversus Catharos et Waldenses, ist bereits oben (S. 490. fg.) eine Beschreibung ertheilt; es sind auch Beyspiele daraus angeführt worden, (S. 500. fg.) wie er besonders die Waldenser widerlegt habe. Dazu kann noch der Hauptbeweis gesetzt werden, den er gegen sie geführt hat, (p. 402. sq.) daß ihre Gemeine (Vniversitas) nicht die Kirche Gottes sey. Man kann dieses zuerst, schreibt er, aus 2. Petr. C. II. v. 1. darthun, wo von den lügenhaften Lehrern gesagt wird, sie führten Sekten des Verderbens ein; und als ihr Kennzeichen dieses angegeben wird, (v. 10.) daß sie die Herrschaften verachten. Denn die Armen von Lyon machen denen, die in der Kirche Gottes sind, das Recht streitig, zeitliche Strafen auszuüben: und daraus folgt nothwendig, daß es keine kaiserliche, königliche und andere weltliche Gewalt in der Kirche geben dürfe. Sollten sie aber antworten, daß der Apostel von der geistlichen Herrschaft rede: so ist dieses nicht möglich, weil eben darüber zwischen den Katholischen und Ketzern gestritten wird, wer diejenigen sind, welche die geistliche Herrschaft verachten; mithin kann dieses kein sicheres Kennzeichen seyn. Den zweyten Beweis leitet er aus ihrem ganz neuen Ursprunge her, und den dritten aus der Lehre von der Vergebung der Sünden. Denn ihr Waldus kam doch von keinem andern her, als von dem Papste der Römischen Kirche;

mithin

mithin ist dieser allein der Erbe der ältesten Kirche, und wenn Waldus Vergebung seiner Sünden erlangt hat: so kann es nur durch den Dienst des Papstes geschehen seyn. Der vierte Beweis beruht auf den kirchlichen Aemtern. Die Waldenser geben ihrer wenigstens drey zu: das Bisthum, das Priesterthum und das Diakonat, ohne welche die Kirche Gottes nicht seyn kann. Da sie nun dieselben nicht haben: so gehören sie auch nicht zu dieser Kirche. Sagen sie aber, daß sie dieselben hätten: so muß man sie fragen, von wem ihr Bischof geweiht worden sey. Hat er es selbst gethan: so widerspricht er dem Apostel, Hebr. C. V. v. 4. 5. und ist der Antichrist; soll er aber von Gott geweiht worden seyn: so können sie dieses mit keiner Schriftstelle beweisen. Der fünfte Beweis: es fehlt ihnen am Predigtamte. Denn sie können nicht zeigen, daß sie von jemanden rechtmäßig berufen wären; wie können sie aber predigen, sagt der Apostel, wenn sie nicht gesandt werden? Die übrigen Beweise können eben sowohl als derjenige, welcher wider eine andere Gattung von Waldensern gebraucht wird, übergangen werden. n. C. G. 1073 bis 1303.

Kräftiger als diese widerlegenden Schriften, waren die Gesetze, Verfolgungen und Hinrichtungen, durch welche die Waldenser wo nicht bekehrt, doch wenigstens um vieles im dreyzehnten Jahrhunderte vermindert wurden. Dennoch blieb ihrer eine nicht geringe Anzahl theils in Languedoc, Provence und Dauphine, theils in den unzugänglichen Zufluchtsörtern, in den Thälern von Savoyen und Piemont, übrig. Nimmt man etwan das gegen die Pyrenäischen Gebürge zuliegende Spanien aus: so scheint es nicht, daß sie sich in diesem Zeitalter noch in mehrere Länder verbreitet hätten. Ihre bisher erzählten Schicksale sind, wie man gesehen hat, hauptsächlich aus Schriftstellern oder

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Urkunden des dreyzehnten Jahrhunderts erzählt worden. Die neuern Werke über ihre Geschichte, von denen einige im Anfange derselben genannt worden sind, haben entweder ein zu polemisches Ansehen; oder sind zu sehr, was diese ältern Zeiten betrifft, nach einseitigen Vorstellungen abgefaßt. Dieses letztere gilt insonderheit von ihren einheimischen Geschichtschreibern. Außer Legers bereits genannten Werken, hat ein anderer ihrer Prediger, Peter Gilles, ein ähnliches Werk (Histoire ecclesiastique des Eglises Reformées recueillies en quelques Vallées de Piemont, à Geneve, 1655. 4.) geschrieben; und noch vor beyden hat Johann Paul Perrin, ein Prediger zu Lyon, seine Histoire des Vaudois, ebenfalls zu Genf, im Jahr 1619. 8. drucken lassen. Bücher, von denen jedes in seiner Art vornemlich für die neuere Geschichte der Waldenser, schätzbar ist. In der ältern haben ihre Verfasser bisweilen den Ursprung derselben zu hoch hinaufgeführt, und von den sehr brauchbaren Urkunden, an welche besonders Leger reich ist, nicht immer das angegebene Alterthum hinlänglich bewiesen. Doch gestehen Perrin und Gilles, darunter der erstere seine Urkunden von der Synode der Waldenser selbst empfangen hatte, daß ihr Nahme vom Pet. Waldus oder Valdo herkomme. Ihnen widersprach hierinne der neueste Geschichtschreiber dieser Gemeine, selbst ein Waldenser, dessen Werk vor kurzem erschienen, und auch bereits unter der Aufschrift: Geschichte der unter dem Nahmen Waldenser berühmten und noch bestehenden Religionssekte, und ihrer mehr als dreyßig erduldeten Verfolgungen, seit ihrer Entstehung bis auf unsere Tage, Leipzig, 1798. 8. übersetzt worden ist. Er hat sich zwar gegen sie keiner andern Gründe bedient, als welche Leger schon gebraucht hat; übrigens aber doch viele ihm eigene Erläuterungen

gen mitgetheilt. Das Werk endlich eines Gelehrten von ſeltenem Patriotismus und Freymuth, den Deutſchland in unſern Tagen verloren hat, **Friedrich Carl von Moſers** aktenmäßige Geſchichte der Waldenſer im Herzogthum Würtenberg, ihrer Schickſale und Verfolgungen, Zürich, 1798. 8. hat ſeinen vorzüglichen Werth nur in der Geſchichte dieſer Waldenſiſchen Colonie in unſerm Vaterlande. J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Weit mehr als über den Lehrbegriff der **Waldenſer**, iſt in den neuern Zeiten über den Glauben der **Albigenſer** geſtritten worden. Beſondere kirchliche Rückſichten haben ſich auch in dieſen Streit gemiſcht; und ſo viele Mühe ſich **Boſſuet**, nach andern Schriftſtellern ſeiner Kirche, gegeben hat, die **Albigenſer** als **Manichäer** darzuſtellen; (Hiſt. des Variat. des Egl. Proteſt. L. XI. p. 70. ſq. Tome II.) ſo vielen gelehrten Fleiß hat dagegen **Baſnage** angewandt, ſie zu **Vorläufern der Proteſtanten zu machen.** (Hiſt. de l' Egliſe, L. XXIV. c. 5. p. 1407. ſq. Tom. II. Hiſt. de la Religion des Egliſes Reformées, T. I. Quatrième Periode, c. 9. p. 165. ſq.) Schon **Mosheim** (Inſtitutt. Hiſt. Eccleſ. ant. et rec. p. 551. not m.) und **Füeßlin** (l. c. Th. I. S. 317.) haben bemerkt, daß **Baſnage** den **Albigenſern** zu günſtig geweſen ſey. In der That ſcheint er, wie es oft vortrefflichen Männern in der Geſchichte gegangen iſt, mit einer ſehr guten Meinung von ihnen zu ihrer Geſchichte gegangen zu ſeyn, und daher der Beſtätigung derſelben überall leicht gefunden zu haben. So beruft er ſich mit großer Zuverſicht auf eine Stelle des Geſchichtſchreibers **Puilaurens**, eines Augenzeugen von den Sekten im mittäglichen Frankreich, aus der bereits oben (S. 559.) einiges beygebracht worden iſt, welche beweiſen ſoll, er habe die **Albigenſer** ſehr deut-

J. n. C. 1073 bis 1303.

lich von den Manichäern unterschieden; und gleichwohl kömmt nicht einmal ihr Nahme in der ganzen übrigens merkwürdigen Stelle vor: es ist bloß eine erzwungene Folgerung. „Unter den dortigen Ketzern, schreibt Puilaurens, und meint die spätern Zeiten des zwölften Jahrhunderts, waren einige Arianer, andere Manichäer, manche auch Waldenser oder Lugdunenses: zwar unter sich uneins; aber doch alle zum Untergange der Seelen wider den katholischen Glauben verschworen. Die Caplane wurden damals von den Laien so verachtet, daß viele ihren Nahmen, als wenn sie Juden wären, beym Schwören gebrauchten, und an Statt: „ich wollte lieber ein Jude seyn,“ vielmehr sagten; „ich wollte lieber ein Caplan seyn, als dieses oder jenes thun.“ Wenn die Cleriker öffentlich erschienen: so bedeckten sie die sogenannte aus der Haarschur entstandene kleine Priesterkrone an der Stirne mit den übrigen Haaren. Selten boten Edelleute (milites) ihre Kinder an, Cleriker zu werden; sondern brachten in dieser Absicht zu den Kirchen, von welchen sie die Zehnten einnahmen, die Söhne ihrer Leibeigenen. Die Bischöfe verwalteten das Amt eines Clerikers, so gut sie damals konnten; die Edelleute selbst verachteten nach Belieben ihre Oberherrschaft, und hiengen, ohne daß es ihnen jemand verwehrte, bald diesen, bald jenen Ketzern an. Die Ketzer waren so geehrt, daß sie ihre eigenen Gottesäcker hatten, auf welchen sie diejenigen öffentlich begruben, die sie zu ihren Anhängern gemacht hatten, (haeretificaverant) von denen sie auch ganze Betten und Kleider bekamen; ihnen wurden reichlichere Vermächtnisse zu Theil, als den Clerikern; sie wurden weder zu Wachen, noch zu Steuern gezwungen; und wenn jemand, der aus einem Kriege kam, mit ihnen gieng: so war er vor seinen Feinden sicher.“ Der Geschichtschreiber will freylich

lich die Waldenſer nicht vor Manichäer angeſehen wiſſen; aber daß Waldenſer und Albigenſer durchaus einerley Lehrbegriff gehabt hätten, wie Baſnage glaubt, iſt gar nicht erweislich. Allerdings muß man geſtehen, daß die Proteſtanten ehemals durchgängig, gleich ihm, die beyden zuletzt genannten Partheyen vor Eine gehalten haben, weil ſie beyde Gegner der Römiſchen Kirche waren, und in einigen Lehrſatzen mit einander übereinſtimmten. Limborch, der anfänglich eben dieſer Meinung zugethan war, änderte ſie nachher, und bewies aus den Inquiſitionsakten von Touloufe, die er ans Licht geſtellt hat, ſehr deutlich, daß beyde von einander weſentlich unterſchieden geweſen ſind. (Hiſtoria Inquiſitionis, c. 8. p. 30. ſq.) Was Baſnage wider ſeinen Beweis erinnert hat, (Hiſt. de l'Egliſe, l. c. p. 1410. ſq.) beſteht nur aus einigen Ausflüchten des ſcharfſinnigen Mannes. Die Franzöſiſchen Benediktiner haben jenen Unterſchied noch mehr beſtätigt und aufgeklärt; (Hiſtoire de Languedoc, T. III. Note 13. p. 553. ſq.) und Füeßlin iſt ihnen darinne gefolgt. (L. c. S. 319. fg.) J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Albigenſer iſt ein Sektennahme, der vor dem dreyzehnten Jahrhunderte gar nicht vorkömmt; obgleich das Gebiet von Albi, oder Albigeois in Languedoc, ſeit der Mitte des zwölften Jahrhunderts, unter die Länder und Gegenden gerechnet wird, wo ſich Ketzer von mehr als Einer Art und zahlreich aufhielten; wovon man oben S. 510. 511.) Beyſpiele geſehen hat. Zwar verſichert Matthäus Paris, (Hiſt. Anglic. ad a. 1214. p. 241. Lond. 1640. fol.) „im gedachten Jahre habe die Bosheit der Ketzer, welche Albigenſer hießen, in Gaſcogne, in Arumpnia, (ein verſtümmelter Nahme, vielleicht an Statt Arvernia, oder Auvergne,) und im Albigeois, (Albegeſium) in-

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

gleichen in der Gegend von Toulouse, und im Königreiche Aragonien, dergestalt überhand genommen, daß sie dieselben nicht etwan insgeheim, wie anderswo ausgeübt; sondern öffentlich vorgetragen, auch den Beyfall der Einfältigen und Schwachen sich verschafft hätten. Albigenser, fährt er fort, werden sie von der Stadt Alba genannt, wo dieser Irrthum seinen Ursprung genommen haben soll. Ihre Gottlosigkeit gieng so weit, daß sie vor den Augen der Bischöfe und Priester die Evangelienbücher in Löcher voll Unflats warfen, und die Kelche, nebst den übrigen heiligen Gefäßen, zur Beschimpfung des Leibes und Blutes Christi, über alle Maaßen schändeten." Allein die vorher angeführten Benediktiner haben richtig bemerkt, (l. c. p. 554.) daß diese Ableitung ihres Nahmens nicht Statt finden könne, weil jene Ketzer, (welche sie aber mit den Petrobrusianern und Henricianern nicht vor Eine Parthey hätten halten sollen,) lange vorher in verschiedenen Ländern Bewegungen gestiftet haben, ehe sie sich im Gebiete von Albi zeigten; weil sie auch sonst bereits im zwölften Jahrhunderte, da sie Frankreich so sehr beunruhigten, den Nahmen Albigenser bekommen haben würden, wenn er ihnen von jener Statt ertheilt worden wäre. Hingegen sagt es der Mönch Peter von Vaux-Cernay, der dem berühmten Kreuzzuge wider die Albigenser im Jahr 1208. beywohnte, ausdrücklich, daß dieser Nahme erst seit dem gedachten Jahre aufgekommen sey. „Die Leser sollen wissen, schreibt er, (Historia Albigensium, in Dedicat. ad Innocent. III. p. 555. ap. Ducheſn. T. V.) daß die Ketzer von Toulouse, und in andern Städten und Schlössern, auch ihre Beschützer, an vielen Orten dieses Werks mit dem allgemeinen Nahmen der Albigenser belegt werden, weil andere Nationen die Ketzer dieses Landes (haereticos provinciales)

ciales) Albigenſer zu nennen pflegten.“ Es waren alſo die fremden Soldaten des Kreuzzugs, welche an Statt des bisherigen Nahmens, Ketzer von Provence, — denn unter derſelben begriff man damals auch Languedoc, — dieſe neue Benennung gebrauchten. Vermuthlich geſchah es darum, wie die Verfaſſer der Geſchichte von Languedoc zeigen, (l. c. p. 555.) weil die Ausländer zuerſt mit den Ketzern fochten, welche in den Kirchenſprengeln von Beziers, Carcaſſonne und Albi, oder in den Erbländern Raymund-Rogers, Vicomte von Albi, Beziers, Carcaſſonne und Raſez, ihren Sitz hatten: in Ländern, welche ſie unter dem Nahmen der Gegenden von Albigeois (parties d'Albigeois) begriffen, weil dieſer eigentlich ſogenannte Landesſtrich der weitläuftigſte von den Ländern dieſes Herrn, und der bekannteſte unter einer allgemeinen Benennung war. Denn jene Partheyen, welche man Manichäer, Bulgaren, Arianer, Publicaner, Patarener, Catharen, Waldenſer, und ſo weiter, nannte, waren zwar im Gebiete von Albi ziemlich ſtark; aber doch weniger, als in den Gegenden von Toulouſe, Beziers, Carcaſſonne und Narbonne. Unterdeſſen, wenn gleich dieſes ein allgemeiner Ketzernahme im mittäglichen Frankreich wurde; ſo haben doch, wie man ſchon geſehen hat, Schriftſteller und Ketzerrichter die Waldenſer von den Albigenſern, oder eigentlichen Manichäern, hinlänglich unterſchieden. Die oftgedachten Gelehrten verſchweigen einen erheblichen Einwurf nicht, den man gegen dieſe Ableitung machen könnte: die Nachricht Gottfrieds, Priors von Vigeois, (Gaufridi, Prior. Voſienſis, Chronica, p. 326. in Labbei Nova Biblioth. Mſctor. Libror. T. II. Pariſ. 1657. fol.) daß Heinrich, Cardinal-Biſchof von Albano, bereits im Jahr 1181. mit einem beträchtlichen

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Kriegs-

Kriegheere wider die Albigenſiſchen Ketzer, welche übrigens völlig als Manichäer beſchrieben werden, gezogen ſey. Sie bemerken aber dabey recht wohl, es folge daraus noch nicht, daß Albigenſer damals ſchon ein allgemeiner Ketzernahme geweſen ſey; ſondern nur, daß die Ketzer, gegen welche die Unternehmung des Cardinals gerichtet war, ſich im Kirchenſprengel von Albi aufgehalten haben.

J. n. C. G. 1173 bis 1203.

Schon dieſer kirchliche Feldzug zeigt, wie zahlreich und furchtbar damals die ſogenannten Ketzer in jenen Gegenden Frankreichs geweſen ſeyn müſſen. Sie wurden aber auch, welches oben (S. 510.) bereits gemeldet worden iſt, von dem vorher genannten Vicomte Roger geſchützt; mehr, wie man glaubt, in der Abſicht, um ſich ihrer wider den Grafen von Toulouſe, ſeinen und ihren Feind, zu bedienen, als aus Neigungen zu ihren Meinungen. Daher fanden ſie in mehrern Schlöſſern deſſelben ihre Zuflucht, und zugleich bequeme Plätze, aus welchen ſie in der Nachbarſchaft ihre Grundſätze verbreiten konnten. Gegen eine ſolche Verſtärkung konnten die bisherigen Geſetze der Päpſte nicht viel ausrichten. Alexander der Dritte hatte zwar auf der Lateranenſiſchen Synode im Jahr 1179. wie oben (S. 511.) erzählt worden iſt, einen ſcharfen Befehl wider ſie ertheilt. Lange vorher war auch bereits durch mehrere Synodalſchlüſſe aller Umgang mit ihnen verboten, und ihnen mancherley Strafe angedroht worden. (Concil. Toloſan. a. 1119. c. 3. p. 1978. ſq. in Hard. Actis Concill. T. VI. P. II. Concil. Lateran. II. a. 1139. c. 23. l. c. p. 1212. Concil. Remenſ. a. 1148. c. 18. l. c. p. 1304. Concil. Turon. a. 1163. c. 4. ibid. p. 1597. auf welchen beyden letztern Verſammlungen beſonders die Ketzer in Provence, und in Languedoc, die ihr Gift

bis

bis nach Gascogne und in andere Länder verbreiten sollten, genannt werden.) Aber nun glaubte der Cardinallegat **Heinrich**, vermuthlich nach dem Auftrage seines Herrn, daß weltliche Waffen bessere Dienste gegen sie leisten würden. Er brachte eine nicht geringe Anzahl Soldaten zusammen; rückte mit denselben in das Gebiet des Vicomte ein, und belagerte im Jahr 1181. **Lavaur**, eine seiner vornehmsten Festungen, wohin sich zwey Hauptanführer der Ketzer, die vor etlichen Jahren excommunicirt worden waren, geflüchtet hatten. Sie wehrten sich zwar tapfer; allein die Gemahlinn des Vicomte übergab das Schloß; er selbst unterwarf sich dem Legaten, und versprach nebst den ansehnlichsten Herren seines Landes, der Ketzerey gänzlich zu entsagen. Die Ketzer zu **Lavaur** mußten ausgeliefert werden, und ihre beyden Anführer bekehrten sich, wie man leicht erachten kann, so vollkommen, daß sie regulirte Canonici wurden. Auch bey den übrigen Ketzern würkte der Legat eine solche Veränderung; und doch nahmen diese Partheyen sichtbarlich in jenem Lande zu. (Hist. de Languedoc, T. III. p. 57.) Vergebens erneuerte die Synode von **Montpellier** im Jahr 1195. (ap. Harduin. l. c. p. 1933. sq.) den neuerlichen **Lateranensischen** Schluß wider die Ketzer; besonders, daß ihre Güter eingezogen, und sie selbst in die Leibeigenschaft gestoßen werden sollten. **Puilaurens**, der in den ersten Zeiten des folgenden Jahrhunderts schrieb, giebt hauptsächlich der Nachlässigkeit der Fürsten und Bischöfe die Schuld von diesem fortdauernden Wachsthum der Ketzerey; er hätte sie aber eben so leicht in dem rege gewordenen freyen Forschungsgeiste vieler Christen, so wie in dem ganzen Zustande der Religion und ihrer Lehrer, finden können. Zu **Lombers** gab es einen berühmten Lehrer der Ketzer, **Sicard**. Die dortigen Edelleute und

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Bürger,

J. n. C. G. 1073 bis 1503.

Bürger, die ihm ergeben waren, drangen in den Biſchof, mit ihm öffentlich zu diſputiren, in der Hoffnung, der Biſchof werde mit Schanden beſtehen; allein, wenn ihn gleich der Biſchof, wie der Geſchichtſchreiber berichtet, von ſeinen Irrthümern überführte; ſo blieb doch Sicard an ſeinem Platze. Der Biſchof von Toulouſe bekam keine Zehnten mehr, und mußte wie ein armer Bürger leben. Zwar verſprach der Vormund des jungen Vicomte, Bertrand de Saiſſac, im Jahr 1195. feyerlich, daß er die zahlreichen Waldenſer zu Beziers aus dieſer Stadt vertreiben wolle; er wurde aber vielmehr einer ihrer eifrigſten Anhänger; und ſie machten ſich in dieſem Kirchenſprengel ſo furchtbar, daß der Vicomte im Jahr 1203. den Canonicis der gedachten Stadt erlauben mußte, ihre Kirche zu befeſtigen, damit ſich die Ketzer derſelben nicht bemächtigen könnten. (Guill. de Podio Laurentii Chronica, Prolog. p. 666. c. 4. p. 669. ap. Duchesn. l. c. Hiſt. de Languedoc, l. c. p. 129.) Da ſolchergeſtalt das Anſehen, die Herrſchaft und die Einkünfte des Clerus, ja der Päpſte ſelbſt, in manchen Gegenden ihrem Untergange nahe zu ſeyn ſchienen: ſo befand es die höchſte geiſtliche Regierung der Abendländer vor nöthig, bevollmächtigte Richter von uneingeſchränkter Macht wider dieſe Partheyen, welche ſie als Aufrührer betrachtete, einzuführen, und die äußerſte Gewalt anzuwenden, um ſie zur Unterwürfigkeit zu zwingen. So iſt nach und nach die Inquiſition oder das Ketzergericht der Römiſchen Kirche entſtanden; aber auch eine bisher unerhörte Art von Kriegen, die Ketzerkriege, iſt ihnen auf dem Fuße nachgefolgt.

Innocentius der Dritte, der zu dieſer Zeit regierte, ermahnte bereits im Jahr 1198. den Erzbiſchof von

von Auch, der ihm geklagt hatte, welchen großen Fortgang die Ketzer in Gaſcogne hätten, zur Ausrottung derſelben alle Mittel anzuwenden; wider ſie und ihre Freunde, ohne auf eine Appellation zu achten, die ganze kirchliche Strenge anzuwenden, und, wenn es nöthig ſeyn ſollte, ſie ſelbſt durch Fürſten und Nationen mit der Kraft des Schwerdtes (virtute materialis gladii) in die Enge zu treiben. (L. I. Epiſt. 81. p. 44. T. I. Epiſtt. ed. Baluz.) Aber wenige Wochen darauf ſchrieb er an die Erzbiſchöfe von Aix, Narbonne, Auch, Vienne, Arles, Embrun, Tarragona und Lyon, zugleich auch an ihre untergeordneten Biſchöfe, und überdieß an die Fürſten, Baronen, Grafen, und alle Einwohner ihrer Kirchenſprengel, er verwundere ſich, und bedaure es zugleich ungemein, daß, da der Herr ſich eine unbefleckte Kirche erwählt habe, einige doch dieſen ungenähten Rock zerreißen wollten, und ſich Synagogen des Satans errichteten; ſie wären es, von denen der Apoſtel vorhergeſagt habe, daß in den letzten Zeiten Abtrünnige vom Glauben aufſtehen würden. Solcher Leute, unter den Nahmen Waldenſer, Cathari, Paterini, und andere mehr, gebe es ſo viele in ihrem Lande, daß ſie unzählige Menſchen in die Fallſtricke ihres Irrthums verwickelt hätten. Um nun dieſe kleinen Füchſe, welche den Weinberg des Herrn verwüſteten, und zwar verſchiedene Geſtalten; aber mit einander zuſammengebundene Schwänze hätten, zu fangen, habe er den Bruder Rainerius und den Bruder Guido, zwey fromme Männer, (es waren Ciſtercienſermönche,) zu ihnen geſandt; dieſen ſollten ſie gegen die Ketzer beyſtehen, damit dieſelben von ihrem Irrthum zurückgebracht, und die nicht bekehrt werden könnten, zur Vermeidung der Anſteckung, aus ihrem Lande entfernt würden. Der Papſt befiehlt ihnen darauf, daß ſie alles,

J. n. C. G. 1073 bis 1302.

J. n. C. G. 1073 bis 1305.

alles, was Rainerius wider dieſelben und ihre Beſchützer vornehmen würde, demüthig annehmen, und unverbrüchlich beobachten ſollten. Den Fürſten und andern Großen aber trug er, zur Vergebung ihrer Sünden, auf, ſeinen beyden Abgeordneten mächtige Hülfe gegen die Ketzer zu leiſten. Würden einige von dieſen, wenn ſie ermahnt worden wären, ihren Irrthum nicht ablegen: ſo ſollten ſie die Güter derſelben, wenn ſie erſt vom Rainerius excommunicirt wären, einziehen, und ſie ſelbſt des Landes verweiſen; wenn ſie aber gleichwohl im Lande blieben: ſo ſollten ſie dieſelben ſchärfer ſtrafen, wie es ſich für chriſtliche Fürſten ſchicke, damit unter dem Vorgange der Bundeslade mit Trompeten, und indem Joſua mit dem Volke nachfolgte, auch beyde laut ſchrieen, die Mauern von Jericho umfallen möchten. Er meldete noch eben dieſen Herren, daß er dem Rainerius die Macht ertheilt habe, ſie zur Erfüllung jener Befehle durch Bann und Interdikt zu zwingen, ohne ſich an ihre Appellation zu kehren; ſie möchten es nicht übel nehmen, daß er gegen ſie ſo ſtrenge Zwangsmittel gebraucht wiſſen wollte; er habe dadurch nur die Ausrottung der Ketzer befördern wollen, welche den Chriſten das geiſtliche Leben entriſſen. Er kündige auch hiermit, fährt er fort, allen ihren Unterthanen an, daß ſie, wenn ſie von ſeinen beyden Bevollmächtigten aufgefordert würden, ſich gegen die Ketzer bewaffnen ſollten, um die große bevorſtehende Gefahr des chriſtlichen Glaubens abzuwenden; und biete ihnen dafür eben dieſelbe Vergebung der Sünden an, welche die Wallfahrenden zu den Gräbern Petri und Jacobi erhielten. Endlich habe er auch dem Bruder Rainerius den gemeſſenſten Befehl gegeben, alle, welche excommunicirten Ketzern eine Zuflucht gönnen, mit ihnen handeln, beyſammen wohnen, oder ſie ſonſt unterſtützen

ten würden, eben ſo wie jene mit dem Banne zu belegen. J. n. C. G. 1078 bis 1303.

Man kann wohl ſchwerlich der Behauptung der öfters angeführten Geſchichtſchreiber von Languedoc (T. III. p. 130. 131.) ſeinen Beyfall verſagen, daß in dieſer päpſtlichen Veranſtaltung die erſte Anlage der nachmals ſogenannten Inquiſitoren, oder Ketzerrichter, zu ſuchen ſey, welche bloß von den Päpſten abhängig, allein dazu beſtimmt waren, über Ketzereyen und Ketzer Unterſuchungen anzuſtellen, Urtheile darüber zu ſprechen, und Strafen zu verfügen; ohne daß den Fürſten und weltlichen Obrigkeiten, ſelbſt den Biſchöfen, mehr übrig geblieben wäre, als die Vorſchriften derſelben zu vollſtrecken. Zwar hat Fleury (Allgemeine Kirchengeſchichte des N. Teſt. Zehnter Theil, S. 520.) bereits in der oben (S. 533.) angezeigten Verordnung, welche Lucius der Dritte im Jahr 1184. zu Verona wider die Ketzer gegeben hat, den Urſprung der Inquiſition zu entdecken geglaubt. Allein dieſer Papſt trug es nur den Erzbiſchöfen und Biſchöfen auf, daß ſie entweder ſelbſt, oder durch ihren Archidiakonus, auch wohl durch andere geſchickte Männer, wenigſtens einmal im Jahre die Pfarre, in welcher nach dem öffentlichen Gerüchte Ketzer wohnen ſollten, beſichtigen, und daſelbſt drey oder mehr rechtſchaffene Männer, auch, wenn es nützlich zu ſeyn ſchiene, die ganze Nachbarſchaft zu ſchwören nöthigen ſollten, ſie wollten, wenn ſie erführen, daß daſelbſt Ketzer ſich aufhielten, geheime Zuſammenkünfte anſtellten, und ſich von der gewöhnlichen Lebensart der Gläubigen abſonderten, es dem Biſchof oder Archidiakonus anzeigen, damit dieſe ſie zur Verantwortung ziehen, und, wenn ſie ſchuldig befunden würden, beſtrafen laſſen könnten. Es waren alſo nicht eigene von

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

dem Papste bevollmächtigte Richter über die Ketzer; sondern er forderte nur die Bischöfe auf, ihr Amt gegen sie fleißiger und strenger zu verwalten.

Hingegen empfanden die Bischöfe selbst gar bald die Macht jener beyden päpstlichen Ketzer-Commissarien. **Rainerius** wurde im Jahr 1199. von **Innocentius dem Dritten** zu seinem Legaten in den Kirchensprengeln von **Embrün, Aix, Arles** und **Narbonne**, mit dem Befehl an die dortigen Erzbischöfe ernannt, ihn, der besonders zur Ausrottung der Ketzereyen in diesen Gegenden bestimmt sey, als den Papst selbst zu verehren, und seine Vorschriften demüthig zu vollstrecken. (Innoc. III. Epist. L. II. Ep. 122. 123. p. 420. sq. l. c.) Da aber **Rainerius** krank geworden war, setzte ihm der Papst **Petern von Castelnau**, Doktor der Theologie und Archidiakonus zu **Maguelonne**, der bald darauf Cisterciensermönch zu **Fontfroide** im Erzbisthum **Narbonne** ward, an die Seite. (Idem L. V. Ep. 72. p. 659. Guil. de Podio Laureut. Chron. c. 7. pag. 671.) Doch schon im Jahr 1200. scheint der Cardinal von **St. Prisca** an die Stelle des **Rainerius** in gleicher Absicht als Legat nach Frankreich gekommen zu seyn, indem ihm der Papst damals die Verordnung zuschickte, daß alle Vertheidiger der Ketzer vor ehrlos und unfähig, ein Amt zu führen, erklärt, alle Cleriker, die sich dieses Vergehens schuldig machen würden, abgesetzt; endlich auch ihre Güter eingezogen werden sollten. (Hist. de Languedoc, l. c. p. 132.) Im Jahr 1203. findet man den erstgedachten **Castelnau**, und einen andern Cistercienser aus seinem Kloster, **Raoul**, (oder **Radulf**) als zwey päpstliche Legaten, im Gebiete von **Toulouse** noch geschäftiger. Die Obrigkeit und die vornehmsten Einwohner dieser Stadt mußten ihnen

ihnen endlich versprechen, daß sie beym katholischen Glauben bleiben, und die Ketzer nicht unter sich dulden wollten. Allein so wie dieses die Legaten durch Drohungen bewürkt hatten: so wurde es auch nur kurze Zeit gehalten; man stellte nächtliche ketzerische Versammlungen an; alle benachbarte Städte und fast alle Edelleute begünstigten die Ketzer. (Petri Vall. Cern. Hist. Albigens. c. 1. p. 555. l. c.) Innocentius ertheilte daher seinen Legaten eine noch größere Gewalt: die Bischöfe sollten ihnen schlechterdings gehorchen, und schwören, daß sie ihre Befehle genau vollziehen wollten. Allein die meisten dieser Prälaten waren darüber sehr mißvergnügt, daß ihnen zwey Mönche alle ihre Rechte entreißen sollten. Der Erzbischof von Narbonne weigerte sich im Jahr 1204. durchaus, den geforderten Eid zu leisten; die Legaten untersagten ihm zwar die Verwaltung seines Amtes; er kehrte sich aber nicht daran; andere Bischöfe widersetzten sich auch; der Papst unterstützte seine Legaten, und ernannte im Jahr 1204. noch den dritten dazu, Arnaud, mit dem Beynahmen Amalrich, Abt von Citeaux. Sie setzten auch noch mehr als einen Bischof ab. (Hist. de Languedoc, l. c. p. 135. sq.) J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Doch im Jahr 1206. waren sie schon entschlossen, ihre Geschäfte ganz aufzugeben, weil man ihnen überall das ausschweifende Leben des Clerus vorwarf: und darauf konnten sie so wenig etwas antworten, daß sie es vielmehr fühlten, wie fruchtlos ihre Predigten wider die Ketzer durch einen solchen Anstoß würden. Diego von Azebes, Bischof von Osma in Spanien, reiste eben damals mit dem Subprior seiner Cathedralkirche, Dominicus, dem nachher so berühmten Ordensstifter, durch diese Gegenden. Er traf die Legaten zu Montpellier an, und schlug ihnen vor, daß sie,

um durch ihr Beyspiel die Vorwürfe gegen den Clerus
J. n. C. G. 1073 bis 1303. am nachdrücklichsten wegzuräumen, ihre Sendung, wie die Apostel zu Fuß, ohne Gold und Silber bey sich zu tragen, fortzuführen. Anfänglich kam ihnen dieses als eine anstößige Neuerung vor; da aber der Bischof und sein Gefährte selbst das Beyspiel einer solchen Lebensart gaben: folgten ihm auch die Legaten **Castelnau** und **Raoul** darinne nach: denn **Arnaud** mußte sie wegen einiger Angelegenheiten verlassen. Jene vier Missionarien zogen solchergestalt mit bloßen Füßen im Gebiete von **Toulouse** herum; disputirten an mehrern Orten mit den angesehensten Lehrern der Ketzer; konnten zwar diese nicht bekehren; waren aber bey vielen ihrer Anhänger desto glücklicher. **Castelnau** wurde jetzt von den übrigen selbst gewarnet, sich von ihnen zu entfernen, damit ihn die Ketzer, denen er äußerst verhaßt war, nicht etwan umbringen möchten; er that dieses auch würklich. Man giebt die Ursache dieses Hasses nicht an; wahrscheinlich war er weit heftiger, als seine Gefährten, und begieriger, die Ketzer zu Lebensstrafen verurtheilen zu lassen. Sein Ungestüm brach dennoch im Jahr 1207. auf einer andern Seite aus, wo er sich am vorsichtigsten hätte betragen sollen. Er hatte die meisten Großen längs der Rhone dahin gebracht, ihre Feindseeligkeiten gegen einander aufzuheben; darauf wollte er sich ihrer bedienen, die Ketzer dieser Gegenden auszurotten. **Raymund der Sechste**, Graf von **Toulouse**, der mächtigste von allen Herren in Languedoc, weigerte sich, diesen Frieden einzugehen. **Castelnau**, der auch darüber aufgebracht war, daß derselbe die Ketzer in seinem Gebiete schützte, excommunicirte ihn hierauf; sprach das Interdikt über sein Land aus, und bat den Papst um die Bestätigung dieses Urtheils. Mittlerweile reisten der Bischof von **Osma** und **Dominicus** in andern Städten von Languedoc herum;

herum; Caſtelnau vereinigte ſich wieder mit ihnen; auch zwölf Ciſtercienſer-Aebte vergrößerten die Geſellſchaft, welche hin und wieder Streitunterredungen mit Ketzern hielt, und genug von denſelben, nur keinen ihrer Anführer, bekehrte. Einer dieſer Neubekehrten, Durand von Oſca, (oder Hueſca,) ſtiftete ſogar eine Geſellſchaft der armen Katholiſchen, welche im Jahr 1208. vom Papſte beſtätigt ward. Sie verbreitete ſich gar bald in Languedoc, und andern Ländern; lebte vom Almoſen; legte ſich auf die Wiſſenſchaften und zugleich auf die Bekehrung der Ketzer; hielt Schulen; faſtete jährlich zweymal recht feyerlich ſtreng, und zeichnete ſich auch durch eine beſondere beſcheidene Kleidung aus. Durand ſelbſt ſchrieb Abhandlungen wider die Ketzer; wurde aber in Kurzem bey den Biſchöfen verdächtig, daß er vielmehr mit ſeinen Anhängern die Waldenſer begünſtige. Der Papſt erinnerte ihn deßwegen; es ſcheint jedoch, daß dieſe Geſellſchaft bald wieder untergegangen ſey. (Petr. Vall. Cern. l. c. c. 3. p. 557. ſq. Guil. de Podio Laurent. c. 8. 9. p. 671. ſq. Innoc. III. Epiſtt. L. XI. Ep. 196 — 198. l. c. T. II. p. 238. ſq. L. XII. Ep. 17. p. 209. Ep. 67 — 69. p. 336. ſq. Hiſt. de Languedoc, l. c. p. 143. ſq.) J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Nach und nach zerſtreueten ſich auch die durch die päpſtliche Vollmacht verbundenen Ketzerbekehrer. Der Biſchof und Raoul ſtarben im Jahr 1207. Die meiſten Ciſtercienſer-Aebte und Mönche, die ihnen gefolgt waren, kehrten in ihre Klöſter zurück, weil ſie beynahe ohne allen Nutzen arbeiteten. Dominicus ſtrengte ſich deſto ſtandhafter unter der Aufſicht des Legaten Arnaud an, dieſe Beſtimmung zu erfüllen: und es glückte ihm ſolches hin und wieder. Er hatte unter andern einen gewiſſen Peter Roger in ſeine

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Kirche zurückgeführt; diesem legte er, bevollmächtigt von seinem Vorgesetzten, folgende Büßungen auf. Vermöge des von ihm geleisteten Eides, sollte er drey Sonntage oder Feste hindurch von einem Priester halb nackend vom Eingange seines Dorfs bis an die Kirche gegeißelt werden; niemals Fleisch, Eyer und Käse essen, ausgenommen zu Ostern, Pfingsten und Weihnachten, da es ihm zum Zeichen, daß er seinen Irrthümern entsagt habe, erlaubt seyn soll; drey große Fasten jährlich beobachten, und in denselben nicht einmal Fische essen; sich eben dieser, des Oels und Weins wöchentlich dreymal fastend, enthalten, es müßten denn Krankheit oder Sommerarbeiten solches nicht erlauben: ein Mönchskleid tragen, auf welchem über den beyden Seiten der Brust kleine Kreuze angenäht seyn sollen; täglich, wenn es ihm bequem ist, die Messe hören, und an Festtagen der Vesper beywohnen; siebenmal des Tags, und zwanzigmal um Mitternacht das Vaterunser hersagen, und beständige Keuschheit bewahren. (Marten. Thesaur. nov. Anecdotor. T. I. p. 804. Histor. de Languedoc, l. c. p. 148.) Auf der andern Seite erreichte **Castelnau** seine Absicht bey dem Grafen von **Toulouse**. **Innocentius** schrieb im Jahr 1207. einen überaus heftigen Brief an denselben, (L. X. Epist. 69. p. 38. sq.) worinne er ihn einen pestilentialischen Mann, einen gottlosen, grausamen und gräulichen Tyrannen nannte; ihm seinen wilden verwüstenden kriegerischen Geist; seine Verachtung der Religion und Feindschaft gegen den Clerus; den Schutz, welchen er durchaus den Ketzern erwiesen habe, unter welchen er, wie er sagte, wohl einen Bischof antreffen könnte, der beweisen würde, daß ihr Glaube besser sey, als der katholische; und andere Ausschweifungen mehr vorwarf, und ihn mit den göttlichen Strafen bedrohte. Endlich ermahnte er

ihn,

ihn, und befohl ihm, für alles dieſes ihm gebührende Genugthuung zu leiſten, um die Wohlthat der Abſolution erlangen zu können, indem ſonſt der Papſt zur Beſtrafung ſo großer Beleidigungen der Kirche und Gottes ſelbſt, ihm das Land, das er von der Römiſchen Kirche zur Lehn trage, (es ſcheint die Grafſchaft Melgueil geweſen zu ſeyn,) nehmen würde. Ja, wenn auch dieſe Ahndung ihn nicht verſtändiger machen ſollte: ſo wollte der Papſt allen benachbarten Fürſten den Auftrag ertheilen, ihn als einen Feind Chriſti und Verfolger der Kirche anzugreifen, und ihm, ſo viel ſie nur könnten, von ſeinem Gebiete zu entreißen, damit es nicht ferner durch die Ketzerey angeſteckt werde. (Hiſt. de Languedoc, l. c. p. 149. ſq.) Jetzt, da ſchon die nächſten Großen, auf Anſtiften des Caſtelnau, (dieſes Mannes Gottes, ſagt der Mönch von Val-Cernay, l. c. c. 3. p. 559.) im Begriff waren, über den Grafen herzufallen, ſchloß er mit ihnen Friede, und demüthigte ſich vor dem Legaten. Indem aber nunmehr der Papſt den König von Frankreich und ſeine Reichsvaſallen ermahnte, die Ketzer in den mittäglichen Ländern mit dem Schwerdte auszurotten, und allen, die einigen Antheil an ſeinem Feldzuge wider ſie nehmen würden, gleichen Ablaß, wie bisher den Kreuzfahrern, verſprach: wurde der Legat Caſtelnau im Anfange des Jahrs 1208. ermordet. Er hatte nebſt ſeinem Amtsgenoſſen, dem Abte Arnaud, den Grafen von Toulouſe zu St. Gilles ſehr unzufrieden darüber, daß dieſer nicht Eifer genug gegen die Ketzer bezeigte, verlaſſen; er hatte ihn einen Meineidigen und Tyrannen geſcholten, auch von neuem excommunicirt; ſie waren dagegen von ihm mit dem Tode bedroht worden. Auf dem Rückwege tödtete ihn ein unbekannter Menſch, gegen welchen Caſtelnau mehrmals die Worte wiederholte: Gott verzeihe es dir, weil ich dir verzeihe.

J. n. C. G. 1072 bis 1208.

zeihe! Innocentius, der dieser Umstände in einem Schreiben an viele Erzbischöfe jener Gegend gedenkt, (L. XI. Ep. 26. p. 147.) gab dem Grafen ausdrücklich diese Mordthat Schuld, und entband nicht allein alle, die ihm mit einem Eide der Treue, oder der Gesellschaft und des Bündnisses zugethan waren, davon; sondern munterte sie auch auf, ihn selbst zu verfolgen, und sich seiner Länder zu bemächtigen. Gleichwohl gestand eben dieser Papst nachmals in einem andern Schreiben, (L. XV. Ep. 102. p. 636. sq.) daß der Graf zwar dieses Verbrechens sehr verdächtig; aber noch nicht überführt sey. Auch zeigen die Geschichtschreiber von Languedoc, (l. c. p. 154.) daß ein einheimischer Schriftsteller dieses Landes die Ermordung des Legaten bloß einem Edelmanne zuschreibe, dem er der Ketzerey wegen zu hart begegnet habe.

J. n. C. 1077 bis 1303.

Sonst pflegte man wohl Petern von Castelnau, bey den Chronikenschreibern gewöhnlich de Castronovo genannt, vor den ersten Inquisitor auszugeben; man sieht aber nun wohl, daß er bloß der erste vorzüglich berühmte gewesen ist. Sein Tod hatte für den Grafen von Toulouse, seine Unterthanen und sein Land die allertraurigsten Folgen; die aber erst an einem andern Orte erzählt werden können. Hier, wo nur die Geschichte der Inquisitoren, und der nach und nach sich entwickelnden Inquisition, ihren eigenen Platz hat, ist der Schritt merkwürdig, den jetzt die Prälaten eines Theils von Languedoc thaten. Weil die bisherigen Predigten wider die Ketzer eine so geringe Würkung gethan hatten: so schickten sie zween aus ihrem Mittel nach Rom, welche den Papst baten, kräftigere Anstalten dieser Art zu treffen. Daher wurden beständige Prediger bestellt, sagt Puilaurens, damit der gemachte Anfang immer fortgesetzt würde: und

und ſo iſt der Orden der Predigermönche (oder Dominicaner) entſtanden, welcher vom heil. Dominicus angeführt, und unter der Aufſchrift des Biſchofs von Toulouſe, Foulques, den Ketzern entgegen arbeiten ſollte. (Petri Vall. Cern. Hiſt. Albigenſ. l. c. c. 9. p. 565. Guil. de Podio Laurent. l. c. c. 10. p. 673.) Allerdings war es eine Hauptabſicht des heil. Dominicus, wie in der Geſchichte ſeines Ordens bemerkt worden iſt, (Th. XXVII. S. 387. 388.) daß dieſer nicht allein den Biſchöfen im Predigen beyſtehen; ſondern auch die Ketzer unaufhörlich beſtreiten ſollte; wie zeitig er ſelbſt dieſes letztere gethan habe, hat man bisher geſehen. Man iſt aber ehemals noch weiter gegangen; man hat ihn zum Stifter der Inquiſition, ſogar zum erſten Inquiſitor gemacht. Daß keines von beyden erwieſen werden könne, iſt zwar auch ſchon am gedachten Orte (S. 397.) kurz gezeigt worden; am gegenwärtigen fällt es noch mehr in die Augen. Wenn gleich Dominicus, als Gehülfe des Biſchofs von Osma, und der päpſtlichen Legaten ſelbſt, Ketzer aufgeſucht, mit ihnen gefochten, und ſie zum Theil, nach der gewöhnlichen Kirchenſprache, bekehrt hat; ſo iſt er doch niemals von dem Papſte zu einem eigentlichen Ketzerrichter beſtellt worden: und was er in jener Rückſicht that, beſonders die vorher beſchriebene, dem Roger auferlegte Büßung, geſchah nur in Vollmacht ſeiner Obern. Seine Ordensgenoſſen, welche ebenfalls dieſe richtigere Meinung behauptet haben, (Quetif et Echard Scriptt. Ordin. Praedicatt. T. I. Diſſ. IV. p. 88.) berufen ſich inſonderheit darauf, daß Dominicus keinen ſolchen bleibenden Wohnſitz, vornemlich in Frankreich, gewählt habe, als nothwendig geweſen wäre, um das Inquiſitionsgericht zu errichten und zu verwalten; ſetzen aber auch hinzu, daß ihn ſelbſt die Anhänger dieſer Mei-

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

nung vor ein vollkommenes Muster der Inquisitoren an Unschuld und Strenge des Lebens, an genauer Kenntniß der heil. Schrift und der Kirchengesetze, ingleichen an dem feurigsten Eifer für die Zierde der Kirche, erkannt haben. Man kann aber noch mehr sagen: Dominikus hat durch seine Ausspürung der Ketzer, seine Predigten und Bekehrungsversuche unter ihnen, nicht wenig zur Errichtung des eigentlichen Inquisitionsgerichtes beygetragen: und welchen Antheil seine Schüler daran gehabt haben, wird die folgende Geschichte lehren. Die beyden eben genannten Dominicaner scheinen übrigens zu glauben, daß auf der Lateranensischen Kirchenversammlung vom Jahr 1215. die ersten Inquisitoren eingeführt worden seyen; man hat jedoch bereits gesehen, daß sie theils früher in der Grundlage vorhanden gewesen sind; theils auf jener Synode gar nicht vorkommen. Unter den Protestanten hat man es Limborchen (Hist. Inquisit. p. 39.) fast durchgängig geglaubt, daß Dominicus entweder von Innocentius dem Dritten selbst, oder von dessen Legaten Arnold, zum ersten Inquisitor ernannt worden sey. Allein er hat keinen Beweis dafür gegeben, und sich bloß auf einen neuern Schriftsteller, Ludwig von Paramo (de origine, de officio, et de progressu S. Inquisitionis, LL. III. Madrit. 1598. fol. Antverp. 1619. fol.) bezogen, der eben so wenig einen Zeugen aufgestellt; wohl aber die Inquisition schon im Paradiese entdeckt hat. Limborchs Werk enthält überhaupt viele schätzbare Nachrichten und Auszüge aus seltenen Schriften, auch besonders wichtige Urkunden; nur in der ältesten Geschichte der Inquisition ist es ziemlich mangelhaft.

Ein fürchterlicher, bald zu beschreibender Krieg, der seit dem Jahr 1209. wider die Ketzer und ihre Beschützer

ſchützer im mittäglichen Frankreich geführt wurde, und erſt im Jahr 1229. ſein völliges Ende erreichte, machte ohnedieß alle Unterſuchungen, Streitunterredungen, Bekehrungsanſtalten, auch ſelbſt kirchliche oder bürgerliche Strafen bey Leuten überflüſſig, welche man mit den Waffen in der Hand zu Tauſenden mordete. Nachdem aber im gedachten Jahre zwiſchen dem Könige **Ludwig dem Neunten** und dem Grafen von Toulouſe Friede geſchloſſen worden war: hielt der päpſtliche Legat, der Cardinal **Romanus von St. Angelo**, noch in eben demſelben Jahre eine Kirchenverſammlung zu **Toulouſe**, auf welcher außer mehrern Erzbiſchöfen und Biſchöfen, auch der Graf von **Toulouſe**, nebſt andern Grafen und vornehmen Herren, ingleichen den Conſuls jener Stadt, zugegen waren, welche alle ſchwören mußten, die Schlüſſe der Synode zu beobachten. Im Eingange zu denſelben ſagt der Legat, (ap. Harduin. T. VII. p. 176.) er habe nach dem Rathe der Prälaten und weltlichen Großen, folgende Verordnungen feſtgeſetzt, welche zur Reinigung des gleichſam neubekehrten Landes, (terrae quaſi neophytae) von der ketzeriſchen Bosheit, und zur Erhaltung des Friedens in demſelben, nöthig wären. Erſtlich ſollten die Erzbiſchöfe und Biſchöfe in jeder Pfarre, ſowohl in Städten, als auf dem Lande, einen Prieſter, und zwey oder drey, auch wohl mehrere Laien von gutem Ruf, wählen, die ſich eidlich verpflichten müßten, daß ſie in ihren Pfarren fleißig, getreu und oft die Ketzer ausforſchen wollten; (inquirant) ſie wollten jedes Haus, auch die unterirdiſchen Wohnungen, welche verdächtig wären, durchſuchen, ingleichen die über den Dächern angebaueten Oerter, und alle Schlupfwinkel, welche überhaupt zerſtört werden ſollten; und wenn ſie Ketzer, Gönner, Hehler und Beſchützer derſelben entdecken würden: ſo ſollten ſie dieſelben, nach angewandter

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

wandter Vorsicht gegen ihr Entfliehen, den Prälaten, den Herren des Orts, oder ihren Beamten, eiligst anzeigen, damit sie zur gebührenden Strafe gezogen werden können. Eben dieses sollten die eximirten Aebte an solchen Orten veranstalten, welche der Gerichtsbarkeit des Bischofs nicht unterworfen sind. Gleiche Sorgfalt sollten auch die Herren der Ländereyen in allen Wohnungen, bis auf die Wälder, anwenden. Wenn gleichwohl jemand einem Ketzer in seinem Gebiete den Aufenthalt verstatten würde; so sollte er desselben verlustig, und auch noch körperlichen Strafen ausgesetzt seyn. Ist es zwar ohne sein Vorwissen, aber doch durch seine Nachlässigkeit, geschehen, daß sich öfters Ketzer in seinen Ländereyen finden: so soll er dafür gehörig bestraft werden. Jedes Haus, worinne ein Ketzer angetroffen wird, soll niedergerissen, und der Boden selbst eingezogen werden. Ein Beamter, der nicht die eifrigste Sorgfalt wider die Ketzer beobachtet, soll sein Vermögen einbüßen, und nirgends mehr ein solches Amt erhalten. Damit aber nicht Unschuldige bestraft würden: so soll keiner als ein Ketzer behandelt werden, den nicht der Bischof seines Orts, oder eine dazu bevollmächtigte geistliche Person, davor erklärt hat. Es soll sogar einem jeden in einem fremden, selbst im königlichen Gebiete, erlaubt seyn, Ketzer auszuspüren und gefangen zu nehmen; die Beamten sollen überall dazu Beystand leisten. Sollten offenbarte und überführte Ketzer (haeretici vestiti) sich wieder zum katholischen Glauben wenden: so sollen sie nicht an einem der Ketzerey verdächtigen Orte bleiben; sondern in katholischen Städten wohnen; und zum Zeichen, daß sie die Ketzerey verabscheuen, zwey Kreuze, von anderer Farbe als ihr Kleid, an beyden Seiten der Brust tragen; auch niemals, ohne besondere Erlaubniß des Papstes oder seines Legaten, öffentliche

Aemter

Aemter bekleiden. Ketzer, die aus Todesfurcht oder sonst gezwungen sich bekehren, sollen gefangen gesetzt, und auf Kosten dessen, der ihre Güter bekömmt; oder, wenn sie nichts besaßen, von dem Bischof ernährt werden. Alle Personen beyderley Geschlechts, die männlichen vom vierzehnten Jahre an, die weiblichen vom zwölften an, sollen jede Ketzerey, welche sich wider die heilige und katholische Römische Kirche, und wider den wahren Glauben erhebt, abschwören; sie sollen auch schwören, daß sie diesem Glauben getreu bleiben, die Ketzer möglichst verfolgen und anzeigen wollen, und diesen Eid alle zwey Jahre wiederholen; oder selbst der Ketzerey verdächtig seyn. Eben dieser Verdacht soll auf sie fallen, wenn sie nicht jedesmal zu Ostern, Pfingsten und Weihnachten beichten und das Abendmahl genießen. Kranke Ketzer oder der Ketzerey Verdächtige sollen sich keines Arztes bedienen dürfen; und bey andern Kranken soll sorgfältig darauf gesehen werden, daß sie nicht durch Ketzer verführt werden. J. n. C. G. 1073 bis 1309.

So bildete sich durch diese Verordnungen, die ohne Zweifel nach einem Auftrage des Papstes abgefaßt wurden, mehr als bisher das Amt der Inquisitoren, welche pflichtmäßig und gerichtlich den Ketzern nachspüren und sie angeben sollten; ob sie gleich nicht selbst Richter derselben waren. Schon zwey Jahre vorher hatte eine Synode zu Narbonne (ap. Harduin. l. c. c. 14. p. 147. sq.) befohlen, daß die Bischöfe in allen Pfarren Synodalzeugen bestellen sollten, welche nach Ketzereyen und andern offenbaren Verbrechen zu forschen, und ihnen davon Bericht zu erstatten hätten. Allein die Anordnung des Legaten war von gröſserm Umfange und Gewichte. Unterdessen war es erst Gregor der Neunte, der im Jahr 1233. das Inquisitionsgericht völlig zu Stande brachte. Er

übergab

übergab die Verwaltung desselben damals den Domi-
J. n. C. G. nicanern, die schon bisher gegen die Ketzer viele Dien-
1073 bis 1363. ste geleistet hatten, sowohl im Gebiete von Toulouse, als in dem übrigen Frankreich, besonders in den Provinzen von Bourges, Bourdeaux, Narbonne, Auch, Vienne, Arles, Aix und Embrun, mit der Vollmacht, Urtheile über die Beklagten zu sprechen. Zu dieser Absicht empfohl er sie allen Prälaten des Reichs, den Grafen von Toulouse und Foix, auch andern Großen und Befehlshabern, damit sie ihnen bey der Ausübung ihres Amtes beförderlich seyn möchten. Zufolge dieses Auftrags ernannte der Legat, Bischof von Tournay, zwey Mönche dieses Ordens, Peter Cellani und Wilhelm Arnaldi, als die ersten Inquisitoren zu Toulouse. Andere aus ihrem Orden bestellte er dazu in den vornehmsten Städten, wo sie Klöster hatten; wie zu Montpellier, Carcassonne, Cahors, Albi, und an andern Orten mehr. Von dieser Zeit an errichteten die Dominicaner in Frankreich, vornemlich zu Toulouse und Carcassonne, einen Gerichtshof dieser Art, welcher mehrere Jahrhunderte hindurch fortgedauert hat, und vor welchen sie nicht allein alle vorladen ließen, welche bey ihnen als Ketzer oder der Ketzerey verdächtig angeklagt wurden; oder welche sie selbst deßwegen zur Rechenschaft zogen; sondern auch solche, denen Zauberey, Anhänglichkeit am Judenthum, und dergleichen mehr, Schuld gegeben wurde. Manche derselben verurtheilten sie zum Feuer, wohin sie die weltliche Obrigkeit führen lassen mußte; andere schlossen sie in besondere Gefängnisse ein; noch andern legten sie eine mehr oder weniger harte Büßung auf. Ein immerwährendes Gefängniß für solche, die der Ketzerey überwiesen, oder in dieselbe zurückgefallen waren, wurde jetzt zuerst in diesen Gegenden gebräuchlich. Unter den Ketzern, deren

man

man sich um diese Zeit zu Toulouse bemächtigte, war auch ihr vornehmster Anführer, Vigorosus de Baconia, den man lebendig verbrannte. (Guil. de Podio Laurent. l. c. c. 43. p. 694. Hist. génér. de Languedoc, T. III. p. 394. sq.) J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Ohngeachtet aber diese Ketzerrichter durch die höchste Macht in der Kirche festgestellt worden waren, und der vorhergehende grausame Ketzerkrieg ihre Zeitgenossen an die äußersten Gewaltthätigkeiten im Nahmen der Religion hätte gewöhnen können; so währte es doch eine Zeitlang, bis man die Mißhandlungen dieses neuen Gerichts ruhig ertragen lernte. Bereits im Jahr 1234. erregte es an mehr als einem Orte heftige Unruhen. Zu Narbonne drang der Prior der Dominicaner, Franz Fertier, an der Spitze einer Schaar von Gerichtsdienern in das Haus eines der Ketzerey verdächtigen Bürgers, und führte ihn gefangen fort; allein die Bürger entrissen ihm denselben. Er excommunicirte zwar denselben und alle seine Vertheidiger; auch verband sich der dortige Erzbischof mit dem Prior, um jenen Ketzer wieder beym Kopf zu nehmen; sie wurden aber beyde übel behandelt, und genöthigt, sich zu flüchten. Vergebens sprach nun auch der Erzbischof Bann und Interdikt wider den aufrührischen Theil der Stadt aus; man jagte ihn aus derselben; und diese Händel wurden erst nach ohngefähr zwey Jahren völlig gestillt. (Hist. de Languedoc, l. c. p. 402. sq.) Im Gebiete von Albigeois, wo die Inquisitoren auch mit der äußersten Strenge verfuhren, wurden drey dieser Dominicaner im Jahr 1233. von den Einwohnern ermordet. (Ibid. p. 403. sq.) Zu Albi ließen zwey andere Mönche dieses Ordens zwey Ketzer lebendig verbrennen, und legten zwölf andern eine Büßung auf. Als aber einer von ihnen, Arnaud,

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Arnaud, im Jahr 1234. den Leichnam einer Ketzerinn auf dem Kirchhofe auszugraben gebot: fürchteten sich die Diener des Bischofs, dieses zu thun. Nun gieng zwar der Inquisitor selbst, um ihnen Muth zu machen, mit einigen Clerikern zu dem Grabe, und hieb etlichemal mit einer Hacke in dasselbe; worauf er sich in die Kirche begab. Gleich darauf abermeldete man ihm, daß die bischöflichen Diener schimpflich vom Grabe weggejagt wären; er selbst wurde, als er sich dort wieder zeigte, zerschlagen, und unter dem Geschrey des Volks: Hinaus zur Stadt mit dem Verräther! er darf nicht länger leben! fortgeschleppt, bis ihn ein anderer Haufen vom nahen Tode rettete. (Narratio de illatis Arnaldo Inquisitori apud Albienſem civitatem iniuriis, p. 985. ſq. in Martenii Theſaur. novo Anecdotor. T. I.) Noch größere Bewegungen entſtanden im Jahr 1234. zu Toulouſe. Die Inquiſitoren wollten daſelbſt einen Ketzer verbrennen lassen; er ſchrie, daß er rechtgläubig ſey; der Pöpel hinderte ſeine Hinrichtung; er wurde aber doch wieder gefangen genommen, und als er ſich nicht bekehren wollte, mit mehrern andern, die von Lavaur hingebracht worden waren, lebendig verbrannt. Darauf reiſten die beyden Inquiſitoren in die Landſchaft Querci, wo ſie mehrere Leichname ausgraben, auf den Straßen herumſchleppen, und endlich ins Feuer werfen lieſſen. Zu Moiſſac ließen ſie mehr als zweyhundert Ketzer auf den Scheiterhaufen ſetzen. Nach ihrer Rückkehr führen ſie zu Toulouſe mit gleichen Abſcheulichkeiten gegen eine Menge von halb verfaulten Leichnamen fort. Das Murren wurde darüber allgemein; die Conſuls wandten ſich deßwegen an den Grafen, der, als er die Inquiſitoren vergebens gebeten hatte, ſich zu mäßigen, es wenigſtens bey dem päpſtlichen Legaten, dem Erzbiſchof von Vienne, dahin brachte, daß

dieſer

dieser den wüthendsten von beyden, Cellani, nach Querci schickte, wo er mit andern Dominicanern die Ketzer ungehindert mordete. Doch sein Amtsgenosse Arnaldi verfuhr zu Toulouse mit Todten und Lebenden nicht glimpflicher. Da er endlich einige der vornehmsten Bürger daselbst als Freunde der Ketzer vor sich fordern ließ: antworteten ihm diese bloß durch Drohungen. Die Consuls deuteten hierauf dem Inquisitor an, entweder seine Verfolgung einzustellen; oder die Stadt zu verlassen, und als er gleichwohl im Citiren nicht aufhörte: verboten sie allen Einwohnern, dem Dominicanerkloster gar nichts zukommen zu lassen; so daß die Mönche in demselben einige Wochen hindurch nur von heimlich zugesteckten Lebensmitteln ihren Unterhalt hatten. Aber Arnaldi änderte nichts in seinem Betragen; er mußte also im Jahr 1235. aus der Stadt weichen, und alle seine dortigen Ordensgenossen mußten ihm bald darauf nachfolgen. (Hist. de Languedoc. l. c. p. 404. sq.) Die Einwohner von Narbonne ahmten dieses noch in demselben Jahre nach, indem sie die Dominicaner aus ihrer Stadt vertrieben, und die Bücher der Inquisition zerrissen. (Ibid. p. 406.) Im Jahr 1242. wurden vier Inquisitoren von Toulouse, der vorher gedachte Arnaldi, oder Arnaud, der Franciscaner Stephan, von Narbonne, Raymond, Archidiakonus von Lezat, und ein Benediktiner aus Piemont, als sie sich auf dem Schlosse Avignonet im Gebiete von Lauragais befanden, mit andern Geistlichen umgebracht. (Ibid. p. 430. sq.) Man sieht zugleich aus diesem Beyspiel, dem noch mehrere beygefügt werden können, daß es die Dominikaner eine Zeitlang nicht ausschließend gewesen sind, welche die Inquisition verwalteten; sondern daß ihnen die päpstlichen Legaten auch andere Mönche und Geistliche an die Seite gesetzt haben, die mit ihn-

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

nen an Ketzerhaß und Härte meistentheils übereinstimmten.

n. C. 1073 bis 1303.

Außer der bisher unerhörten und unmenschlichen Grausamkeit, welche die Inquisitoren so verhaßt machte, tadelte man auch dieses an ihrem Verfahren, daß sie oft eigenmächtig, und ohne das Gutachten von dem Bischof eines jeden Orts in solchen Glaubensangelegenheiten einzuholen, entschieden und verurtheilten. Darüber beschwerte sich insonderheit der Graf von Toulouse im Jahr 1241. Er appellirte deßwegen an den Papst; da hingegen die Dominicaner behaupteten, daß sie vermöge des Auftrags Gregors des Neunten von den Bischöfen unabhängig wären. (Ibid. p. 430.) Unterdessen thaten ihnen doch die Päpste selbst bisweilen Einhalt; so empörend war ihr Betragen, und auch diesen ihren Oberherren, von denen sie bevollmächtigt waren, schimpflich. Daher wurde im Gebiete von Toulouse durch einen päpstlichen Befehl die Ausführung der Inquisition vom Jahr 1237. bis zum Jahr 1241. ausgesetzt. (Ibid. p. 411.) Als einige Zeit darauf zwey Inquisitoren den erstgenannten Grafen excommunicirt hatten: überließ dieser, weil der päpstliche Stuhl eben erledigt war, im Jahr 1243. die Entscheidung dieser Streitigkeit der Synode zu Beziers; forderte aber auch die Bischöfe seiner Länder, das heißt, zu Toulouse, Agen, Cahors, Albi und Rodez, auf, entweder selbst die Inquisition gegen die Ketzer in ihren Kirchensprengeln zu verwalten; oder sie in ihrem Nahmen durch Geistliche von irgend einer Art ausüben zu lassen; wobey er ihnen allen Beystand versprach. (Ibid. l. c. p. 441.) Würklich erbaten sich auch die Inquisitoren von einer Kirchenversammlung zu Narbonne im Jahr 1244. die Auflösung mehrerer Schwierigkeiten, welche

welche sie bey der Führung ihres Amtes fanden. Die Bischöfe ertheilten ihnen daher ihren Rath in einer ziemlichen Reihe von Schlüssen; welche sie aber nicht als Vorschriften angesehen wissen wollten, um die Freyheit, welche der Papst den Inquisitoren ertheilt hatte, nicht einzuschränken. Unter andern riethen sie ihnen, zur Ehre ihres Ordens, und da ihr Amt ohnedieß nicht das angenehmste sey, keine Geldstrafen aufzulegen; niemanden zu verdammen, der nicht völlig überführt sey; und zwar durch Zeugen oder durch andere Beweise; wenn er gleich seinen Fehler leugne; erlaubten ihnen auch, das Zeugniß Ehrloser Verbrecher, selbst Mitschuldiger an der Ketzerey, anzunehmen; nur daß sie die Zeugen nicht entdecken sollten. Zurückgefallne in die Ketzerey sollten sie ohne Barmherzigkeit der weltlichen Obrigkeit zur Strafe übergeben; nur die Büßung ihnen nicht versagen, wenn sie um dieselbe anhielten. Durch dieses Gutachten noch mehr aufgemuntert, setzten die Inquisitoren ihre ganze ehemalige Strenge fort. Viele der Ketzerey Angeklagte appellirten zwar an den neuen Papst Innocentius den Vierten, und erhielten auch von ihm Sicherheitsbriefe gegen das Ketzergericht. Da ihm aber mehrere Bischöfe dieser Gegenden im Jahr 1245. vorstellten, daß, so oft jenes Gericht gehemmt oder unterbrochen worden sey, daraus ein unersetzlicher Schade, ein kläglicher Untergang vieler Seelen, Frohlocken und Vervielfältigung der Ketzer, auch Unterdrückung des christlichen Glaubens, habe erfolgen müssen: so erlaubte er den Inquisitoren, in ihren Anstalten fortzufahren. Seitdem durften sich die sogenannten Ketzer nicht mehr öffentlich daselbst blicken lassen; sie flüchteten sich großentheils in andere Länder; besonders in die Lombardey, wo sie eine besondere Gemeine, die Französische Kirche genannt, von ohngefähr hundert und funfzig J. n. C. G. 1073 bis 1302.

Personen, ausmachten. Doch schränkte Innocentius die zu große Macht der Ketzerrichter dadurch merklich ein, daß er ihnen verbot, ohne das Gutachten und die Einwilligung der Bischöfe ihres Kirchensprengels kein Urtheil zu fällen. Man findet aber in der Folge noch manche Beyspiele, wie im Jahr 1250. von dem Erzbischof von Narbonne, und im folgenden von dem Bischof von Toulouse, daß sie, ohne sich der Inquisitoren zu bedienen, Verfügungen wider die Ketzer unter ihrer Gerichtsbarkeit getroffen haben. Sie übertrugen auch wohl die Ernennung der Inquisitoren andern, als den Provincialen der Dominicaner; jedoch mit der Bedingung, daß die dergestalt ernannten nichts ohne ihr Vorwissen, und wider die Verfassung der Inquisition, thun sollten. (Bulla Innoc. IV. in Baluzii Append. Actor. vett. n. 17. p. 100. sq. post. Concilia Galliae Narbonensis, Paris. 1668. 8. Litterae Guil. Archiep. Narbon. in Martenii Novo Thesaur. Anecdotor. T. I. p. 1045. Hist. génér. de Languedoc, T. III. p. 444—446. Preuves, n. 269. p. 446. sq. n. 287. p. 479.)

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Ludwig der Neunte oder der Heilige regierte damals über Frankreich: ein großer Ketzerfeind, von dem sich die Inquisition desto mehr Unterstützung versprechen konnte. Schon im Jahr 1229. gab er das berühmte Gesetz Cupientes, wie es von seinem Anfangsworte genannt wird. In demselben verordnete er, daß Ketzer von jeder Art, sobald sie von dem Bischof ihres Orts, oder von einem andern Geistlichen, der das Recht dazu hätte, verdammt wären, sogleich bestraft werden sollten; wer dagegen handeln würde, sollte alle bürgerliche Rechte verlieren; die Großen und alle seine Unterthanen sollten die Ketzer aufsuchen, und sie bey den geistlichen Richtern angeben;

ben; und damit dieses Aufsuchen beschleunigt würde, sollten seine Beamten zwey Jahre hindurch für jeden angegebenen Ketzer zwey Mark Silber; in der Folge aber eine Mark zahlen. Erst nach dreyßig Jahren milderte er dieses so unwürdige, einen Theil der Nation gegen den andern zu bezahlten Auflaurern und Angebern errichtende Gesetz einigermaaßen. Allein die Inquisition selbst schützte er doch so eifrig, daß er noch im Jahr 1258. dem Seneschal zu Carcassonne gebot, den dortigen Dominikanern, welche Inquisitores haereticae pravitatis wären, (der vollständige Ehrennahme der Ketzerrichter,) so oft sie es verlangten, sicheres Geleit zu ertheilen, auch ihnen bey ihrem Amte kräftig beyzustehen. Zugleich befohl ihm der König, er möchte die Besitzer von Ländereyen und Gütern dahin bringen, daß sie den in ihrem Gebiete eingekerkerten oder eingemauerten Ketzern den nöthigen Unterhalt reichen ließen; um aber die Geschäfte der Inquisition zu hindern, könnte solches einstweilen auch von den königlichen Einkünften genommen werden. (Hist. de Languedoc, l. c. p. 378. Preuves, n. 329. p. 536. Histoire de France par Velly, T. IV. p. 132, sq. ed. in 12.) Drey Jahre vorher hatte er auch Alexandern den Vierten gebeten, Inquisitoren für sein Reich zu bestellen. Der Papst trug es also dem dortigen Provincial der Dominicaner, und dem Guardian der Franciscaner zu Paris auf, dieses Amt in ganz Frankreich, die Grafschaft Poitou und Toulouse ausgenommen, für welche bereits hinlänglich auf diese Art gesorgt war, unabhängig von allen Bischöfen; doch bey der Verurtheilung derselben nicht ohne den Rath derselben, dergestalt zu verwalten, daß sie noch zwey andere Mönche zum Verhöre der Zeugen gebrauchen sollten; und versprach ihnen so wie allen, ihnen Hülfe leistenden Prälaten, zur Belohnung ihrer J. n. C. G. 1078. bis 1303.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Mühe eben denſelben Ablaß, deſſen die an Kreuzzügen Theilnehmenden genoſſen. (Raynaldi Annal. Eccleſ. ad a. 1255. n. 34. ſq. p. 7. ſq. T. XIV.) Ludwig war auch ſtets gewohnt, wie ſein Biograph, Wilhelm von Chartres, rühmt, den Inquiſitoren, wenn ſie ſich an ihn wandten, den geſchwindeſten Beyſtand, vor allen andern Angelegenheiten, zu erweiſen. (ap. Raynald. ad a. 1270. n. 22. p. 178.) In den ſpätern Zeiten dieſes Jahrhunderts verſuchten es zwar manche in Frankreich, die der Ketzerey verdächtig oder angeklagt waren, auch bekehrte Juden, die aber abtrünnig geworden waren, ſich der Inquiſition dadurch zu entziehen, daß ſie ſich in Kirchen flüchteten. Allein Martin der Vierte befohl im Jahr 1281., daß ſie daſelbſt keinen Zufluchtsort finden ſollten. (Idem ad h. a. n. 18. p. 327. ſq.) Auch überſandte Nicolaus der Vierte im Jahr 1288. allen Grafen, Edelleuten, Befehlshabern und obrigkeitlichen Perſonen in den Kirchenſprengeln von Arles, Aix und Embrun, die von dem Kaiſer Friedrich dem Zweyten wider die Ketzer gegebenen Verordnungen, mit dem Bedeuten, ſich nach denſelben zu richten, indem die Inquiſitoren aus dem Dominicaner und Franciſcaner Orden von ihm angewieſen wären, ſie zur Beobachtung derſelben durch Excommunication und Interdikt zu zwingen. (Idem ad 1288. n. 27. p. 402.) Warum der Papſt in dieſen Gegenden die Geſetze eines Kaiſers, der noch überdieß von ſeinen Vorgängern ſo feindſeelig behandelt worden war, vollſtreckt wiſſen wollte, erklärt ſich daraus, weil die gedachten Länder zum Burgundiſchen Reiche, mithin unter kaiſerliche Hoheit, gehörten.

In dem Königreiche Aragonien kam die Inquiſition ſchon ſeit dem Jahr 1232. empor. Ein Biſchof

Bischof daselbst war im Glauben verdächtig geworden; daher gab Gregor der Neunte dem Dominicaner Pedro Caderita den Auftrag, diese Sache zu untersuchen, und von dem Könige Jacob verlangte er, daß derselbe sowohl diesen Mönch, als jeden, dessen sich derselbe bedienen würde, schützen sollte. Besonders aber bevollmächtigte der Papst den Erzbischof von Tarragona und die ihm untergeordneten Bischöfe, daß sie Dominicaner oder andere Geistliche zu Inquisitoren wider die Ketzer bestellen sollten. (Bzovii Annal. ad h. a. n. 8. 9. Limborch. Hist. Inquisit. c. 13. p. 52.) In eben diesem Reiche stellte man im Jahr 1237. eine sehr sorgfältige Untersuchung über die Ketzer daselbst an. Die Bischöfe von Catalonien, zu Lerida versammelt, übertrugen dieses Geschäfte verschiedenen Mönchen und andern Geistlichen, welche gar bald achtzehn ausgegrabene Leichname und mehrere lebendige verbrennen ließen. Ja der Bischof von Urgel excommunicirte selbst den Grafen von Foix, als einen Beschützer von Ketzern. (Hist. de Languedoc, l. c. p. 412.) Aber im Jahr 1248. wurde erst die Inquisition in Spanien völlig eingeführt, als Innocentius der Vierte dem Erzbischof von Narbonne, und den Dominicanern, welche Inquisitoren in dessen Kirchensprengel waren, befohl, ihrem Provinzial in Spanien, und dem berühmten Mitgliede ihres Ordens, Raymund von Pegnafort, die Formel zu überschicken, nach welcher Gregor der Neunte gegen die Ketzer verfahren wissen wollte, um sich ihrer ebenfalls zu bedienen. (Baluzii Miscellanea, L. VII. p. 414—416.) Eben dieser Raymund brachte hauptsächlich den König von Aragonien, Jacob den Ersten, dahin, der Inquisition in seinem Reiche einen Sitz zu gönnen. (Clementis VIII. Decretales litteras, p. 6. praemissas

J. n. C. 1073 bis 1308.

Raym. de Pegnaf. Summae de Poenitentia, Romae, 1603. fol.)

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Italien konnte desto weniger mit der Inquisition verschont bleiben, weil der obere Theil des Landes mit Gegnern der Römischen Kirche ziemlich angefüllt war. Schon im Jahr 1234. jagten die Einwohner von Piacenza ihren Inquisitor, den Bruder Roland, aus der Stadt. Im folgenden Jahre hingegen bestellte Gregor der Neunte zu Viterbo zwey solche Ketzerrichter, und im Jahr 1237. erlaubte er dem Provincial der Dominicaner in der Lombardey, daselbst eben solche Anstalten zu treffen. (Bzovius ad a. 1234. n. 25. ad a. 1235. n. 2. Limborch l. c. p. 53.) Als um das Jahr 1285. viele Ketzer sich auf die Insel Sardinien flüchteten: sandte Honorius eine Anzahl Franciscaner dahin, um sie aufzusuchen und zur Verantwortung zu ziehen. (Raynald. ad a. 1285. n. 75. p. 380.) Doch im Venetianischen erhielt die Inquisition auf eine ganz eigene, den Päpsten eben nicht angenehme Art, ihren Eingang. In diesem Freystaate hatten seit geraumer Zeit viele sogenannte Ketzer ihre Zuflucht gefunden, und die Päpste hatten sich vergebens bemüht, sie auch daselbst aufspüren und strafen zu dürfen. Endlich gab der Senat im Jahr 1249. eine Verordnung, der Doge Morosini sollte drey ehrliche, christliche und kluge Männer wählen, welche als weltliche Mitglieder des Staats die Ketzer ausforschen, und, wenn sie dieselben entdeckt hätten, dem Patriarchen und den Bischöfen von Grado bis nach Cavarzere anzeigen sollten, damit diese über die Beschaffenheit und Wichtigkeit ihrer Ketzerey urtheilen möchten. Würden diese sie vor Ketzer erklären: so sollten sie durch einen Ausspruch des Doge und seiner Räthe, oder des größten Theils derselben, zum

Feuer

Feuer verurtheilt werden. In der Folge ſetzte man noch hinzu, daß, wenn ein Biſchof ſtürbe, ſein Vicarius ein ſolches Gutachten ertheilen ſollte. Damit waren aber die Päpſte ſehr unzufrieden, daß weltliche Richter über eine ganz geiſtliche Angelegenheit entſcheiden ſollten. **Honorius der Vierte** verſuchte es vergebens, den Senat zu bewegen, daß er die päpſtlichen und kaiſerlichen Geſetze wider die Ketzer den ſeinigen einverleiben möchte. Man wurde zu **Venedig** gegen die **Inquiſition** noch abgeneigter, als im Jahr 1279. zu **Parma** wegen derſelben blutige Unruhen entſtanden waren, welche **Muratori** (Geſchichte von Italien, (Th. VIII. S. 142.) erzählt. Denn bey Gelegenheit, da eine als Ketzerinn angeſehene Frauensperſon daſelbſt verbrannt wurde, fiel ein Haufen Volks in das Dominicanerkloſter ein; plünderte daſſelbe; ſchlug und verwundete viele darinne befindliche Mönche, und tödtete auch einen derſelben; wofür die Stadt von dem päpſtlichen Legaten zu **Florenz** mit dem Banne und Interdikte belegt wurde. **Nicolaus der Vierte** aber betrieb die Einführung der **Inquiſition** zu **Venedig** von neuem mit ſolchem Eifer, daß ſie im Jahr 1289. durch ein öffentliches Decret, unter folgender Einſchränkung bewilligt wurde: der Doge allein ſollte die Macht haben, den **Inquiſitoren** in der Ausübung ihres Amtes mit Rath und Gunſt zu helfen; in dieſer Abſicht ſollte von der Schatzkammer des Staats eine gewiſſe Summe Geldes ausgeſetzt werden, welche in deſſen Nahmen einem Verwalter anvertrauet würde, der zwar den nöthigen Aufwand davon machen; aber auch den daraus entſpringenden Vortheil der Gütereinziehungen berechnen ſollte. Dieſes Dekret mußte in die päpſtliche Bulle, durch welche die **Inquiſition** im Venetianiſchen errichtet wurde, eingerückt werden. Sie iſt daher immer als ein von der

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

höchſten Landesobrigkeit geſtiftetes Gericht angeſehen worden, welches von derſelben abhängig bleiben müſſe, und in welchem die Mönche nur darum befindlich wären, um ihr theologiſches Gutachten zu ertheilen, welches die drey weltlichen Beyſitzer oder Richter vollziehen laſſen oder hemmen konnten. Daher wurde auch ein Ermahnungsſchreiben, das ein Inquiſitor im Jahr 1301. an den Doge ergehen ließ, die päpſtlichen und kaiſerlichen Geſetze wider die Ketzer zu beſchwören, gänzlich abgewieſen. (Paolo Sarpi Diſcorſo del origine dell' Officio dell' Inquiſizione nella Citta e Dominio di Venezia, 1638. 4. und lateiniſch überſetzt zu Rotterdam, 1651. 12. Limborch l. c. c. 17. p. 63. ſq. J. F. le Bret Staatsgeſchichte der Republik Venedig, Erſter Theil. S. 750. fg.)

Wenn aber die Inquiſition in Deutſchland eingeführt worden ſey, läßt ſich nicht genau beſtimmen. Man hat zwar mehrere Geſetze Friedrichs des Zweyten wider die Ketzer, welche bereits oben (S. 514.) angezeigt worden ſind; allein es iſt ungewiß, ob ſie vor oder nach dem Jahr 1230. gegeben worden ſind und außerdem ſcheinen ſie, da ſie zu Padua ausgefertigt wurden, mehr in Italien und in ſeinem Sicilianiſchen Reiche gegolten zu haben. Zur Unterſtützung des Ketzergerichts haben ſie allerdings viel beygetragen. In dem erſtern wird anbefohlen, daß alle Ketzer beſtraft, und ſelbſt diejenigen, welche ſich aus Furcht vor dem Tode bekehren würden, doch zur Büßung auf Lebenslang im Gefängniſſe bleiben ſollten; überall ſollten ſie auf Verlangen der Inquiſitoren, und anderer rechtgläubigen Eiferer, von der Obrigkeit gefangen geſetzt, und ſo lange verwahrt werden, bis das kirchliche Urtheil ſie zum Tode verdammt haben würde; auch werden die Inquiſitoren aus dem Dominicanerorden in Friedrichs

drichs Reiche, (Imperio) und alle, welche ſonſt in dieſer Angelegenheit gebraucht werden, unter ſeinen beſondern Schuz genommen. Sogar die Erben und Nachkommen der Ketzer und ihrer Freunde bis ins zweyte Geſchlecht, ſchloß er von allen Aemtern nnd bürgerlichen Vortheilen aus; doch ſollten, nach dem dritten dieſer Geſetze, diejenigen Söhne von Beſchüzern der Ketzer, welche einen Patarener entdecken würden, ſolcher Rechte fähig ſeyn. Im zweyten klagte der Kaiſer darüber, daß von der Lombardey an, die Ketzerey bis in ſein Königreich Sicilien eingedrungen ſey, und macht ſie dem Verbrechen der beleidigten Majeſtät gleich; im vierten aber verordnete er, unter andern der härteſten Strafen, daß, wenn weltliche Herren von der Kirche ermahnt worden ſind, ihr Gebiet von ketzeriſcher Bosheit zu reinigen, und wenn ſie ſolches innerhalb eines Jahres nicht gethan haben, Katholiſche ſich deſſelben bemächtigen, und nach Ausrottung der Ketzer darinne, behalten ſollten. F. n. C. G. 1073 bis 1303.

Wenigſtens aber iſt doch der erſte Inquiſitor bekannt, den Deutſchland geſehen hat; wenn man anders dem Abte Trittenheim glauben darf, der, bey allem nüzlichen Fleiße, doch Nachrichten von ſehr verſchiedenem Werthe geſammelt hat. „Im Jahr 1214. ſchreibt er, (Chronic. Hirſaug. ad h. a. p. 523: Tom. I.) fieng der von Innocentius dem Dritten geſandte Bruder Conrad von Marburg, aus dem Orden der Predigermönche des heil. Dominicus an, zu predigen, und zuerſt die Ketzer, welche aus den Heſen der Albigenſer unter den Deutſchen hervorſproßten, auszuforſchen, womit er beynahe zwanzig Jahre fortgefahren hat. Damals wurden die Stummen durch die Noth gleichſam zu reden gezwungen; er hat in dieſer ganzen Zeit viele von den niedrigſten Menſchen

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

ſchen und Landleuten, denen er das Verbrechen der Ketzerey vorwarf, (ob es wahr oder falſch geweſen ſey, weiß der allmächtige Gott allein,) verbrennen laſſen. Man kennt ihn bereits aus der Geſchichte der heil. Eliſabeth, deren Beichtvater er war, und die er mit ſo vieler Strenge behandelt hat. (Chr. KGeſch. Th. XXVIII. S. 178. fg.) Die ausführlichſten Nachrichten von ihm haben ſein Zeitgenoſſe Alberich, (Chronic. ad a. 1233. p. 544. ſq.) und die Verfaſſer einer Chronik der Erzbiſchöfe von Trier, (Golſcheri et Anonymi Geſta Archiepiſcoporum Trevirenſium, (ab a. 1132. usque ad a. 1259. continuata, in Eccardi Corp. hiſt. med. aevi, T. II. p. 2227. ſq.) hinterlaſſen. Unter den Neuern haben Johann Georg Eſtor, (Prodrom. Obſervatt. vitam. Conradi de Marburg illuſtrantium, in Ioh. Phil. Kuchenbeckeri Analectis Haſſiacis, Collect. I. n. 7. p. 154—173. Marburg. 1728. 8.) Ayrmann, (in Sicilimentis ad Hiſtoriam Magiſtri Conradi Marburgenſis, Gieſſae, 1753. 4.) Karl Wilhelm Juſti, in der Schrift: Eliſabeth die Heilige, Landgräfinn von Thüringen, (S. 86. fg. Zürich, 1796. 8.) und andere mehr, manche Unterſuchungen und Erläuterungen über ſeine Geſchichte mitgetheilt. Johann Hermann Schmink, ein vorzüglicher Kenner der mittlern Geſchichte, hatte eine vollſtändige Lebensbeſchreibung deſſelben aufgeſetzt; die aber in der Handſchrift liegen geblieben iſt.

Conrad hat den Beynahmen von Marburg wahrſcheinlich deßwegen bekommen, weil er aus dieſer Stadt gebürtig war; und der Ehrennahme Magiſter, mit dem er von den ältern Schriftſtellern öfters angeführt wird, zeigt an, daß er Doctor der Theologie geweſen iſt. Ob er aber zu einem Mönchsorden gehört habe, darüber haben ſich die Gelehrten noch nicht völlig

viel gereinigt. Es iſt wahr, wie man eben geleſen hat, daß ihn Trittenheim vor einen Dominicaner ausgiebt; allein da dieſer Deutſche Abt drittehalbhundert Jahre nach ihm geſchrieben hat; ſo kann er wenigſtens keinen Zeugen davon abgeben. Richert hingegen, ein Franzöſiſcher Benediktiner, der zu gleicher Zeit mit Conraden lebte, nennt ihn einen Franciſcaner. (Chronic. Senonienſ. L. IV. c. 31. pag. 641. in Dacher. Spicileg. vett. Scriptt. Tom. II. ed. nov.) Eſtor und Juſti, welche beyde dieſe Stelle angeführt haben, erklären ihn doch vor einen Dominicaner: vermuthlich, weil ſie glaubten, daß er als ein Ketzerrichter aus dieſem Orden hervorgetreten ſeyn müſſe. Allein es ſind ſchon Beyſpiele genug vorgekommen, daß die Inquiſitoren nicht nur auch von andern Mönchsorden, ſondern ſelbſt von Weltgeiſtlichen genommen worden ſind: und es iſt überdieß längſtens ſowohl von dem Franciſcaner Wadding, (Annall. Minorum, T. I. p. 151. 152. Rom. 1731. fol.) als von den beyden Dominicanern, Echard und Quetif, Scriptt. Ord. Praedicator. T. I. p. 487. 488.) erwieſen worden, daß er von keinem dieſer beyden Orden ein Mitglied geweſen ſey; ſondern bloß einen Prieſter vorgeſtellt; aber kein geiſtliches Amt angenommen habe. Unterdeſſen übte er alle Strenge des Mönchslebens aus, und ſuchte ſie auch andern einzuflößen. Von Gelehrſamkeit mag er überaus wenig beſeſſen haben; ſein Schreiben an Gregor den Neunten über die Wunder der heil. Eliſabeth, worinne er ſich bloß Magiſter Conradus, verbi Dei praedicator nennt, (ap. Kuchenbecker l. c. Collect. IX. n. 3. p. 107. ſq.) zeigt einen überaus leichtgläubigen Mann, von geringer Beurtheilung und ſchlechter Schreibart. Aber ſeine mündliche Wohlredenheit ſcheint für die damaligen Zeiten groß geweſen zu ſeyn; er empfohl die Kreuzzüge

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

ge und Wallfahrten nach Jerusalem mit vielem Beyfall; und bey Ludwig dem Vierten, oder dem Heiligen, Landgrafen von Thüringen, und Gemahl der heil. Elisabeth, wurde er so beliebt, daß ihn dieser auch bey Regierungsgeschäften gebrauchte. (Conr. Vrsperg. Chronic. ad a. 1217. p. 244. Argentor. 1609. Joh. Rothens Thüringische Chronik, S. 1715. in Menkens Scriptt. Rer. Germanic. T. II.) Bey dem letztern Schriftsteller heißt er „der wohlgelahrte Pfaffe, Meister Conrad von Marburg, der mit seiner Predigt und Lehre in Deutschen Landen wie der Morgenstern vor andere Pfaffen geleuchtet habe; dem beyde Pfaffen und Laien gefolgt wären: ein Sucher der Ketzer, und ein Beschirmer des Glaubens.“ Sein rauhes Betragen gegen die erstgenannte Landgräfinn braucht hier nicht wiederholt zu werden; aber das läßt sich nicht übergehen, daß die unumschränkte Ergebenheit dieser schönen und jungen Fürstinn gegen ihn schon damals einigen Verdacht gegen die Unschuld des Umgangs von beyden erregt hat. Rudolf von Vargila, einer der vornehmsten Herren in Thüringen, nahm sich einst selbst die Freyheit, sie darüber zu befragen. Sie antwortete, indem sie ihm ihre blutigen und verwundeten Schultern sehen ließ: „Das ist die Liebe, die der heilige Priester und Diener Gottes zu mir trägt.“ (Cronika Sanct Elisabeth, (von Dietrich von Apolda,) B. VI. Erfurt, 1520. 4.)

Da er eines der gutherzigsten und sanftesten Frauenzimmer mit Schlägen zu mißhandeln im Stande war, um diese seine Büßende vermeintlich im Gehorsam, in der Geduld und in andern Tugenden, zu üben: so mußte er noch weit grausamer und wüthender gegen sogenannte Ketzer seyn, zu deren Bestrafung er als Inquisitor verpflichtet war, und welche in seinen

nen Augen, nach den Begriffen jener Zeit, lauter boshafte Feinde der Religion waren. So schilderte ihn auch der Erzbischof von Mainz, der nebst dem Dominicanermönche Bernhard folgendes von ihm Gregor dem Neunten berichtete. (ap. Albericum ad a. 1233. l. c. p. 544. sq.) „Conrad, schreiben sie, (und nennen ihn bloß Magister, nicht Frater, wie man gewöhnlich einen Mönch bezeichnete,) war gegen die listigen Kunstgriffe der Armen von Lyon mit Glaubenseifer bewaffnet, und glaubte, diese schändliche Ketzerey, eine sonst verborgene Tochter der Manichäer, dadurch völlig zu entdecken, wenn er Zeugen, welche bekannten, daß sie um ihr Verbrechen wüßten, und daran Theil genommen hätten, in ihrer Abwesenheit annähme, und ihren Aussagen schlechterdings glaubte; so daß dem einmal Angeklagten nur die Wahl gelassen wurde, entweder freywillig zu bekennen, und am Leben zu bleiben; oder seine Unschuld zu beschwören, und gleich verbrannt zu werden. Aber der Feind führte falsche Zeugen herbey, die von den Ketzern, wie wir glauben, angestiftet waren. Eine herumschweifende Weibsperson von zwanzig Jahren, Alaidis, kam von ohngefähr hieher; gab sich vor eine ausländische Ketzerinn aus, deren Mann auch deßwegen bey Trusneborch verbrannt worden sey, und sie erklärte auch, daß sie verbrannt seyn wollte; wenn aber die Kirche ihren Worten glauben wollte: so versprach sie, die verborgenen Ketzer und ihre Gönner zu offenbaren. Diese wurde von Conraden, der ihr zu viel glaubte, abgeschickt: und sie ließ zuerst in dem Städtchen Clavelt, aus dem sie gebürtig war, ihre Anverwandten, welche sie enterben zu wollen schienen, verbrennen. Sie stiftete auch einen gewissen Amfrid an, den wir jetzt haben gefangen setzen lassen; dieser hat bekannt, er habe viele Unschuldige durch sein Zeugniß dahin gebracht, daß

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

sie theils verbrannt wurden; theils sich die Haare abscheeren lassen mußten, indem Conrad immer seine Urtheile losgedonnert habe. Die Anklage dieser Leute fieng nach und nach an, von den Bauern zu angesehenen Bürgern, und ihren Frauen, darauf zu Schloßbefehlshabern und Edelleuten, endlich zu nahen und entfernten Grafen empor zu steigen. Conrad verstattete keinem, auch von vornehmen Stande, sich rechtmäßig zu vertheidigen; oder seinem eigenen Priester zu beichten; sondern der Beklagte mußte bekennen, daß er ein Ketzer sey; eine Kröte berührt, einen blassen Mann und andere solche Ungeheuer, welche den Frieden störten, (monstra dissidentiae pacis) mit einem Kusse gegrüßt habe. Solchergestalt wollten einige verurtheilte Katholische lieber unschuldig verbrannt und seelig werden, als über das schändlichste Verbrechen, dessen sie sich nicht bewußt waren, lügen, und dadurch die Lebensstrafe verdienen. Conrad selbst versprach ihnen dafür den Märtyrertod. Andere, die schwächer waren, logen lieber, als daß sie sich hätten verbrennen lassen. Diese mußten aber die Schulen nennen, und antworteten oft: Ich weiß nicht, wen ich anklagen soll; sagt mir die Nahmen derer, welche euch verdächtig sind! Wenn nun der Graf von Sayn, von Arberg, und die Gräfinn von Loz genannt wurden: so antwortete derjenige, der entwischen wollte: diese sind so schuldig, als ich; sie sind in einerley Schulen mit mir gewesen. So klagte ein Bruder den andern, die Frau ihren Mann, der Herr den Knecht an, andere gaben den Geschwornen Geld, damit sie lehren möchten, wie man entwischen könne: und es entstand daraus eine niemals erhörte Verwirrung. Endlich sagt der Erzbischof von Maintz, er habe zuerst allein, nachher mit den beyden Erzbischöfen von Cöln und Trier, Conraden ermahnt, er möchte in einer so wichti-

wichtigen Angelegenheit gemäßigter und klüger verfahren; dieſer habe aber nicht geruht, ſondern wider ſeine Vermahnung öffentlich das Kreuz (vermuthlich gegen die Ketzer,) zu Mainz gepredigt; daher hätten ihn einige im Jahr 1233. nicht weit von Marburg umgebracht. Der Erzbiſchof gedenkt darauf einer Reichsverſammlung der Deutſchen Stände, die zu Frankfurt am Mayn gehalten worden ſey; und, nach einer Lücke in ſeiner Erzählung, einer andern, die im folgenden Jahre zu Mainz die Klage wider den Grafen von Sayn, und wider einige andere unterſucht, ſie auch insgeſammt in ihre Ehre und Güter wieder hergeſtellt habe; denen die falſch geſchworen hatten, ſey eine ſiebenjährige Buße auferlegt; die falſchen Ankläger zu den Füßen des Papſtes hingeſchickt; Conrads Mörder excommunicirt, und außer andern Unterſuchungen, ſey auch das Gutachten des Papſtes über die unſchuldig Hingerichteten erbeten worden. Alberich ſetzt hinzu, es habe den Papſt gereuet, daß er Conraden eine ſo große Macht eingeräumt hätte; ja man könne aus einem Geſichte, das jemanden in Deutſchland wiederfuhr, ſchließen, daß dieſer Inquiſitor verdammt ſey. J. n. C. G. 1073 bis 1504

Gegen die Glaubwürdigkeit dieſer Nachrichten des Erzbiſchofs Sifrid von Mainz, ſind vor kurzem einige nicht unerhebliche Zweifel vorgebracht worden, die hauptſächlich von ſeinen feindſeeligen Geſinnungen gegen die Landgrafen von Heſſen, (eigentlich von Thüringen; denn Landgrafen von Heſſen gab es damals noch nicht; und von ſeinem Widerwillen gegen die Heiligſprechung der Landgräfin Eliſabeth, hergenommen ſind. (in Herr D. Stäudlins Göttingiſchen Bibliothek der neueſten theologiſchen Litteratur, Vierten Bandes Fünftem Stücke, S. 706. fg.) Unterdeſſen ſtim-

men doch die übrigen Schriftsteller jener und der nächstfolgenden Zeiten, welche Conrads Unternehmungen beschrieben haben, mit jenen Nachrichten in der Hauptsache völlig überein. „Im Jahr 1231., so schreibt der Verfasser der Geschichte der Erzbischöfe von Trier, (l. c. p. 2227. sq.) erhob sich eine Verfolgung der Ketzer durch ganz Deutschland; viele derselben wurden drey Jahre hindurch verbrannt; der Anführer und das Haupt dieser Verfolgung war (Magister) Conrad von Marburg, nebst seinem Diener, Conrad mit dem Beynahmen Tors, und der einäugige und einhändige Johannes, welche beyde bekehrte Ketzer seyn sollten. Dieser Conrad, der sich durch seine Predigten ein so ungemeines Ansehen erworben hatte; der sich eine Visitation der Cleriker und der Nonnen anmaaßte, und sie zur Beobachtung ihrer Vorschriften und zur Enthaltsamkeit zwingen wollte; der im Vertrauen auf das päpstliche Ansehen, auch Standhaftigkeit genug hatte, war so muthig geworden, daß ihm ein König oder ein Bischof eben so viel galt, als ein armer Laie. In jeder Stadt arbeiteten mit ihm und seinen Dienern einige Prediger; und der Eifer von allen war so groß, daß von keinem, der nur als Ketzer angegeben war, eine Entschuldigung, Weigerung, Ausflucht, ein Zeugniß oder eine Vertheidigung angenommen wurde.“ Hierauf folgen eben die schreyenden und grausamen Ungerechtigkeiten, die falschen Zeugnisse, und dergleichen mehr, welche Albertich meldet; nicht einmal eine Fürbitte durfte für einen Beklagten eingelegt werden, wenn man nicht selbst der Ketzerey verdächtig werden wollte. Eben dieser Schriftsteller bemerkt noch, daß es zu Trier drey Schulen von Ketzern gegeben habe; wie denn auch eine gewisse Lucardis daselbst verbrannt worden sey, die vor eine Heiligin gehalten wurde, und unbeschreiblich darüber wehklagte,

J. n. C. 1073 bis 1302.

klagte, daß Lucifer mit Unrecht aus dem Himmel verstoßen worden sey. Gab es doch zu Rom selbst, fährt er fort, einige Ketzer; in Deutschland aber waren mehrere Sekten derselben; viele von ihnen waren mit Deutschen Uebersetzungen der heil. Schrift versehen; manche von ihnen wiederholten die Taufe; andere glaubten nicht, daß der Leib des Herrn im Abendmahl sey; andere ließen ihn von Personen beyderley Geschlechts hervorbringen; noch andere verwarfen die Firmelung und letzte Oelung; oder alle Feyertage und Fasten; auch setzten einige den Papst, den Clerus, und die Religion herunter; andere küßten einen blassen Mann, eine Katze, oder thaten etwas noch Aergeres; und dergleichen mehr. Nachdem diese Glaubenseiferer unzählige Landleute beyderley Geschlechts durch Zerschlagen oder Verbrennen an verschiedenen Orten zu Grunde gerichtet hatten: griffen sie auch die Reichen und Großen an. Es war zu verwundern, daß der Graf von Sayn, der vor sehr grausam ausgegeben wurde, das Vorforderungsschreiben, welches ihm Conrad überschickte, so gelassen angenommen hat; doch wandte er sich sogleich an den Römischen König Heinrich, und an den gesammten Clerus. Der König hielt eine Versammlung der Reichsstände zu Mainz, auf welcher sich auch der Graf und Conrad einfanden. Da aber die Ankläger und Zeugen gegen den Grafen gestanden, daß sie gezwungen oder hintergangen worden wären: so verschob zwar der König die Sache auf einen andern Tag; allein der Erzbischof von Cöln erklärte dem Volke öffentlich, der Graf kehre als ein Katholischer zurück, den man keiner Ketzerey überführt habe. Als noch in eben dem Jahre 1233. eine neue Reichsversammlung zu Frankfurt am Mayn angestellt wurde: beschworen so viele geistliche und weltliche Fürsten, Herren und Cleriker den Glauben und die

J. N. C. G. 1073 bis 1081.

J. n. C. G. 1071 bis 1503.

Unſchuld des gegenwärtigen Grafen, daß er auf das ruhmwürdigſte gerechtfertigt ward; er vergab auch, auf Anhalten eines Biſchofs, allen ſeinen Feinden mit Thränen in den Augen. Conrad, der von dieſer Verſammlung zurückkehrte, ohne das ſichere Geleite des Königs und des Erzbiſchofs von Mainz annehmen zu wollen, wurde unterweges nebſt einem ſeiner Gefährten ermordet, und neben der heil. Eliſabeth begraben. „Nunmehr, ſo ſchließt dieſer Schriftſteller ſeine Erzählung, hörte die Verfolgung mit den gefährlichſten Zeiten auf, welche ſeit dem Ketzer Conſtantinus und dem abtrünnigen Julianus ihres gleichen nicht gehabt hatten; der Graf von Sayn ſtand wie eine Mauer vor dem Hauſe des Herrn; ſo daß die ungeſtüme Wuth nicht weiter fortſchreiten, nicht Schuldige und Unſchuldige zugleich verſchlingen, über Biſchöfe, Fürſten, Mönche, und alle Katholiſche eben ſowohl als über Bauern und Ketzer herfallen konnte.“

Ungleich kürzer ſagt der Mönch Gottfried von Cöln um die Mitte des dreyzehnten Jahrhunderts eben dieſes von den höchſtübereilten, wegen wahrer und falſcher Ketzereyen, an unzählichen Menſchen von beynahe allen Ständen, durch Conraden vollzogenen Feuerſtrafen; nur daß er den beſondern Umſtand beybringt, daß derſelbe von einigen Edelleuten, die gar keine Verzeihung bey ihm finden konnten, getödtet worden ſey. (Annales ad a. 1238. p. 399. in Freheri Scriptt. Rer. Germanic. T. I. ed. Struv.) Trittenheim endlich, (denn die übrigen Schriftſteller bedeuten weniger,) beſtätigt dieſes gleichfalls; hat aber auch einiges Eigene. (Chron. Hirſaug. ad a. 1215. p. 525. ad a. 1233. p. 557. ſq.) So läßt er Conraden im Jahr 1215. zu Straßburg achtzig Menſchen verbrennen, nachdem er ſie vorher, der

Kirchen-

Kirchengeſetzen zuwider, auf die Probe des glühenden Eiſens geſtellt hatte. Er verſichert, daß eben derſelbe von dem König Heinrich und den Reichsfürſten wegen ſeiner Tollkühnheit und Grauſamkeit die ſchärfſten Verweiſe und Warnungen bekommen habe; daß er daher in ſeiner Vaterſtadt Marburg ſeine übrige Lebenszeit ruhig habe zubringen wollen; aber auf dem Wege dahin von einigen Edelleuten von Dornbach umgebracht worden ſey. Conrad ſcheint alſo in der That der ärgſte und verhaßteſte Wütherich unter allen bekannten Inquiſitoren dieſer Zeiten geweſen zu ſeyn; und gleichwohl war er allem Anſehen nach vollkommen überzeugt, daß er Gotte, der Religion und der Kirche dadurch einen großen Dienſt erweiſe; nichts mehr thue, als daß er den Auftrag ſeiner geiſtlichen Obern und die Pflichten ſeines Amtes treulich, ja zu ſeinem hohen Ruhm, erfülle, indem er nicht nur zur Ausrottung der Ketzerey; ſondern auch zur Verbreitung einer allgemeinen Furcht unter ihren Anhängern, weit mehr Menſchen mordete, als es jene Obern, welche früher als er, alle vernünftige und chriſtliche Empfindungen in Religionsangelegenheiten dieſer Art unterdrückt hatten, verlangten. Noch lehrreicher würde dieſe Geſchichte ſeyn, wenn man ſich mit den Meinungen der von ihm verfolgten Ketzer, und mit den Quellen, woraus ſie dieſelben geſchöpft hatten, genauer bekannt machen könnte. Daß unter denſelben ſo ſehr viele Landleute geweſen ſind, und daß ſie die Bibel oder bibliſche Bücher in der Deutſchen Sprache geleſen haben, erregt beſonders Aufmerkſamkeit. Allein die vorher genannten Schriftſteller legen ihnen entweder nur allgemeine Ketzernahmen bey; oder häufen vielerley Lehrſätze, Widerſprüche gegen die Römiſche Kirche, auch höchſt ungewiſſe Volksſagen von ihren ſchändlichen Sitten, über einander. Etwas recht Beſtimmtes

J. N. C. G. 1073 bis 1503.

kann freylich hier desto weniger erwartet werden, da es so oft hinlänglich war, als Ketzer angeklagt worden zu seyn, um, ohne weitere Untersuchung, sogleich zum Tode verdammt zu werden. Gemeiniglich nimmt man an, daß es meistentheils **Waldenser** gewesen sind: und einiges, was von ihren Gesinnungen gemeldet wird schickt sich nicht übel dazu. Allein selbst der Erzbischof von **Mainz**, der sie in seinem oben (S. 607.) angeführten Schreiben zu dieser Religionsgesellschaft rechnet, leitet sie doch von den **Manichäern**, mithin von den im engern Verstande sogenannten **Albigensern**, her. Mit diesem letztern Nahmen belegt sie **Trittenheim** (ad a. 1215. p. 525.) ausdrücklich; und weit frühere Spuren der **Catharen** in der Gegend von **Cöln** sind auch schon anderswo (oben S. 487.) angegeben worden. Es scheint daher, daß man zu **Conrads von Marburg** Zeiten ebenfalls in den zahlreichen Ketzern Deutschlands hauptsächlich **Albigenser** suchen müsse; zumal da sie kurz vorher in dem benachbarten Frankreich von ganzen Kriegsheeren vertilgt oder zur Flucht genöthigt worden waren.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Willkührlich genug also und von allem rechtlichen Gange entblößt mögen oft die Handlungen oder vielmehr Verfolgungen der ersten **Inquisitoren** gewesen seyn: Mönche und anderer Geistlichen, welche sich alles erlaubt zu seyn glaubten, um ihren Religionseifer auszuzeichnen, auch ein bedachtsames gerichtliches Verfahren, das sie anstellen sollten, gar nicht kannten. Nach und nach aber wurden sie von den Päpsten mit genauern Vorschriften, und von verständigern Mitbrüdern mit vollständigen Anweisungen versehen. Schon der Papst **Clemens der Vierte**, der vom Jahr 1265. an regiert hat, schrieb, da er noch der Cardinal

Guido

Guido Falcodi hieß, einen solchen Absatz. (Quaestiones XV. ad Inquisitores, cum annotatt. Card. Caesaris Carenae, eiusdemque Tractatu de modo procedendi in causis S. Officii, Cremonae, 1641. 1655. fol.) Clemens der Fünfte gab besonders auf der Kirchenversammlung zu Vienne im Jahr 1311. merkwürdige Verordnungen für die Inquisitoren. (Clementinar. L. V. Tit. 3. de haereticis, c. 1. 2. p. 1086. ed. Boehmer.) Andere solche Gesetze sind in großer Anzahl darauf gefolgt; ohnedem ist die neuere Verfassung des Inquisitionsgerichtes erst in den spätern Jahrhunderten festgesetzt worden. Hier verdient dieses einzige davon bemerkt zu werden, daß dieses heilige Gericht, (S. Officium) wie es gewöhnlich genannt wird, sich nicht nur durch seine widersinnige Bestimmung überhaupt, Irrgläubige in der Religion gefangen zu setzen, und als Verbrecher zu richten, auch zum Tode zu verurtheilen; sondern hauptsächlich dadurch von allen übrigen Gerichten unterscheide, daß es die Gestalt eines Beichtstuhls erhalten hat, der selbst in der Römischen Kirche wegen des darinne mit aller Strenge abzulegenden Sündenbekenntnisses, und der für die Sünden auferlegten Strafe, oder Genugthuung, als ein Gerichtsstuhl angesehen wird. Die Inquisitoren haben, an Statt ihrem Gefangenen zu sagen, weßwegen er angeklagt sey, vielmehr von ihm gefordert, ein freywilliges, im Grunde erzwungenes Bekenntniß seiner Glaubensirrthümer, anstößiger Reden wider die Religion und die Kirche, schlimmer Handlungen und Verbrechen, abzulegen; indem er sich auf alles dieses besonnen, und, was er vor strafwürdig hielt, gestanden hat, um desto eher Gnade zu erlangen, und die Zeit seines Kerkers abzukürzen, haben sie gemeiniglich weit mehr erfahren, um ihn als einen Ketzer behandeln zu

J. n. C. G. 1073 bis 1365.

können, als sie von ihm wußten oder glaubten. Der ungeheure Umfang ihrer gerichtlichen Untersuchungen; die vielerley Grade von ketzerischer Bosheit und Strafbarkeit, welche sie zu unterscheiden haben; ihre gewissermaaßen unumschränkte Gewalt, die sich allmählig bis auf Fürsten, sogar in einem Versuche bis auf einen Papst erstreckt hat; und die doch wiederum von einigen Seiten eingeschränkt wird; die Rechte und Pflichten der Oberrichter, der Beysitzer, Beamten, Diener und Ausspürer dieses Gerichts; der Inquisitionsproceß selbst, und so viele andere Einrichtungen desselben, haben weitläufige Handbücher nöthig gemacht, worinne alles dieses erklärt und gelehrt wird. Das vornehmste und berühmteste dieser Werke ist von dem Dominikaner Nicolaus Eymericus, aus Gironna in Catalonien gebürtig, geschrieben worden, der, nachdem er vier und vierzig Jahre lang General-Inquisitor des Königreichs Aragonien gewesen war, im Jahr 1399. in einem Alter von neun und siebzig Jahren, in seiner Vaterstadt gestorben ist. Von ihm und seinen vielen Schriften haben Quetif und Echard, (Scriptt. Ord. Praedicatt. T. I. p. 709. sq.) ingleichen Oudin, (Commentar. de Scriptt. Eccl. antiquis, T. III. p. 1024. sq.) ausführliche Nachrichten ertheilt. Sein Directorium Inquisitorum besteht aus drey Theilen. Im ersten sind die alten Kirchengesetze und Dekretalen für den katholischen Glauben wider die Ketzer gesammelt, und über diesen Glauben mehrere Fragen erörtert worden. Im zweyten findet man theils Auszüge aus allem, was im päpstlichen Gesetzbuche Ketzer und Inquisitoren betrifft; theils eine Menge Fragen und Nachrichten über die Ketzerey und Inquisition. Endlich wird im dritten die ganze Art des Verfahrens beschrieben, welches ein Inquisitor zu beobachten hat, und zugleich wer-

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

ver-

den vielerley damit verwandte Materien abgehandelt. Dieſes Werk iſt zuerſt im Jahr 1503. zu Barzellona in Folio ans Licht geſtellt; nachher aber mit den weitläufigen Commentarien des Franz Pegna, eines Doktors der Theologie und der Rechte im ſechszehnten Jahrhunderte, ſeit dem Jahe 1578. zu Rom in Folio, mehrmals wieder gedruckt worden. Aus dieſem Buche, aus des Biſchofs Johannes Simancas ähnlichen Schrift, (de catholicis inſtitutionibus, in Tractatuum Iuris Tom. XI. P. II.) aus Ludwigs von Paramo oben (S. 586.) genannten Geſchichte der Inquiſition, und aus andern ſolchen Werken mehr. hat Limborch in ſeiner bisher einigemal angeführten Geſchichte viel geſchöpft, und in brauchbaren Auszügen mitgetheilt. Aus einigen derſelben, beſonders aus Eymerichs Directorio, hat auch Herr Heinrich Matthias Auguſt Cramer, Prediger zu Quedlinburg, in ſeinen Briefen über Inquiſition und Ketzerverfolgung in der Römiſchen Kirche, (Zwey Bände, Leipzig, 1784. 1785. 8.) viele nützliche Nachrichten ausgezogen. Bakers aus dem Engliſchen überſetzte und mit einer Vorrede von S. J. Baumgarten zu Kopenhagen im Jahr 1741. in 8. herausgegebene Vollſtändige Hiſtorie der Inquiſition, iſt in der ältern Geſchichte dieſes Ketzergerichts bloß eine Ueberſetzung vieler Abſchnitte von Limborchs Werke; die neuern Beyſpiele von Unglücklichen, welche in die Gewalt der Inquiſition gefallen ſind, haben zum Theil ihren Werth; hin und wieder aber fehlt es ſeinen Nachrichten an Glaubwürdigkeit. Viele andere Schriften über die Geſchichte und Verfaſſung der Inquiſition hat Joh. Albr. Fabricius (in Salutari Luce Evangelii toti orbi per divinam gratiam exoriente, p. 570 — 577. Hamburg. 1131. 4.) angezeigt. Wenn gleich die neueſten dieſer Art darinne nicht geſucht wer-

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

J. n. C. 1073 bis 1303.

den dürfen; so betreffen doch diese mehr die spätere Geschichte des Ketzergerichts.

Nicht genug aber, daß durch dasselbe unzählige Christen, bloß weil sie Irrende im Glauben, vermeinte oder würkliche waren, gerichtlich zum Tode verurtheilt wurden; es war auch der erste Schritt zu den Ketzerkriegen, in welchen viele Tausende solcher Christen durch Kriegsheere ihrer christlichen Mitbürger, auch ohne eine andere Schuld, als wegen vorgeblicher Ketzerey, das Leben verloren: ohne Zweifel die höchste Stufe unsinniger Grausamkeit, die im Nahmen der Religion, von ihren sogenannten Verehrern, auf Befehl ihrer geistlichen Oberherren, erreicht wurde. Man erinnert sich noch aus der ersten Anlage der Inquisitoren, daß einer der ersten päpstlichen Ketzercommissarien, Peter von Castelnau, im Jahr 1208. in Languedoc ermordet worden ist, und daß Innocentius der Dritte bald darauf diese That dem Grafen von Toulouse, Raymund den Sechsten, zugeschrieben, auch alle seine Lehnsleute und Unterthanen durch einige Erzbischöfe aufgefordert hat, ihn anzugreifen. (Oben S. 583. 584.) Dieser Papst schrieb in gleicher Absicht an den König von Frankreich, Philipp August; er ermahnte ihn, gegen jenen Tyrannen und Feind des Glaubens zur Beschützung der Kirche die Waffen zu ergreifen; das materielle und das geistliche Schwerdt müßten sich einander beystehen, weil Petrus gesagt habe: Hier sind zwey Schwerdter. (L. XI. Ep. 28. p. 149. ed. Baluz.) Eben so munterte er den gesammten Adel von Frankreich auf, sich wider den Grafen zu verbinden; (ib. Ep. 29. p. 150.) befohl auch verschiedenen Bischöfen, den König und die Großen zu einem solchen Kriege, unter versprochener Vergebung ihrer Sünden, anzureizen. (ib. Ep. 33.

33. p. 151.) Besonders aber trug er es seinen beyden Legaten, dem Abte **Arnold** von Citeaux, und dem Bischof von **Conserans**, auf, die Sache der allgemeinen Kirche bey dieser Gelegenheit muthig zu behaupten. (ib. Ep. 32. p. 151.) Nachdem sie also ihre Vollmacht von dem Papste erhalten hatten, der den Grafen und seine Anhänger vor ärger als die Saracenen erklärte, predigte **Arnold** mit seinen Cistercienser-Mönchen in ganz Frankreich einen Kreuzzug wider dieselben, indem sie zugleich den vom Papste damit verbundenen Ablaß verkündigten. Um diese geistliche Wohlthat so leicht zu gewinnen, ohne erst wider die Ungläubigen in Palästina ziehen zu dürfen, nahmen, außer einer großen Menge anderer Menschen, auch mehrere Großen, wie der Herzog von **Burgund**, die Grafen von **Nevers**, von **St. Paul**, von **Auxerre**, und andere, das Kreuz; welches sie aber zum Unterschiede eines Kreuzzugs nach Palästina, auf der Brust trugen. Das Neue eines Religionskrieges wider Ketzer, und die Eifersucht mancher der vornehmsten Herren wider den mächtigen Grafen von **Toulouse**, mögen dabey auch nicht wenig gewürkt haben. Ueberdieß war **Raymund**, dieser Enkel des Königs **Ludwigs des Dicken**, als einer der wildesten und ausschweifendsten Fürsten, als ein Feind der Religion und Kirche, und dagegen als ein desto eifrigerer Freund und Beschützer der Ketzer, sehr verschrieen. Freylich sind es eigentlich, um des Papstes nicht zu gedenken, die eifrigen Anhänger eines seiner bittersten Feinde, des Grafen **Simon** von **Montfort**, welche ihn so schwarz abschildern. Der Abt **Peter** von **Val-Cernay** insonderheit erzählt von ihm, nicht ohne Schimpfwörter, manche abscheuliche Reden und Handlungen gegen Religion und Tugend; vorzüglich aber, daß er den Ketzern gänzlich ergeben gewesen sey, auch gewiß

J. n. C. G. 1073 bis 1305.

gehoff-

gehofft habe, ſeelig zu ſterben, wenn ſie ihm nur am Ende ſeines Lebens die Hände auflegten. Aber ſeine grimmige Partheylichkeit iſt von den Benediktinern, Verfaſſern der Geſchichte von Languedoc, ſehr wohl aufgedeckt worden: ſie haben zugleich gezeigt, daß mehr als hundert Zeugen, meiſtentheils Geiſtliche, die vortheilhafteſten Ausſagen über die Geſinnungen und Sitten des Grafen geleiſtet haben. Freyer als es damals gewöhnlich war, ſcheint er allerdings über die ſogenannten Ketzer gedacht und geſprochen, am wenigſten verſtattet zu haben, daß ſeine Unterthanen wegen einer ſolchen Beſchuldigung unterdrückt würden. Genug, er ſuchte vergebens den Legaten **Arnold** von ſeiner Unſchuld an der Ermordung des **Caſtelnau** zu überzeugen, und ſchickte daher Geſandte an den Papſt, um das gegen ihn ſich zuſammenziehende Ungewitter abzuwenden, mit dem Verſprechen, daß er bereit ſey, ſich den Vorſchriften des Papſtes zu unterwerfen, wenn ſie ihm ein anderer Legat bekannt machte. (Petri Vall. Cernaii Hiſt. Albigenſium, c. 4. p. 559. ſq. c. 8. p. 562. ſq. c. 9. p. 565. ſq. ap. Ducheſn. T. V. Chronica M. Guill. de Podio Laurentii, c. 10. p. 673. ibid. Hiſtoire de la guerre des Albigeois, écrite en Languedocien, dans les Preuves de l' Hiſt. génér. de Languedoc, T. III. p. 3. ſq. ib. Hiſtoire, p. 155. ſq. Avertiſſement ſur le T. IV. de l'Hiſt. génér. de Languedoc, p. XIII.)

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Unerſchüttert in ſeinem Entwurfe hat **Innocentius** im Anfange des Jahrs 1209. den König von Frankreich, und legte es ihm auch zu ſeiner Sündenvergebung auf, über die Kreuzſoldaten einen geſchickten Befehlshaber zu ernennen; dieſe ſelbſt aber ermahnte er, mit jenen Vorläufern des Antichriſten für ihre Seele, für Gott ſelbſt, ja für das Himmelreich, welches

welches er ihnen dafür auf das zuversichtlichste versprechen könne, tapfer zu fechten. (L. XI. Ep. 229. 230. p. 258. sq.) Unterdessen schickte er doch, um den Grafen von Toulouse mit einiger Hoffnung hinzuhalten, einen seiner Notarien, oder Geheimschreiber, Milo, nach Frankreich; zwar auch als seinen Legaten; der aber nichts ohne die Vorschriften des Abts Arnold in dieser Angelegenheit vornehmen sollte. Zuerst sprachen sie mit dem Könige, um ihn zu bewegen, daß er wenigstens seinen Sohn zur Vertheidigung der Kirche wider die Ketzer in Languedoc absenden möchte. Allein, ob er gleich dieses wegen eines wichtigen auswärtigen Kriegs, den er zu führen hatte, ablehnte; so bewilligte er doch funfzehntausend Mann Kriegsvölker zum Kreuzzuge. Darauf hielt Milo im Jahr 1209. eine Versammlung von Bischöfen, die dem Papste besonders ergeben waren, zu Montelimar an der Rhone, und forderte den Grafen vor sich nach Valence. Als dieser erschienen war, und versprochen hatte, die Befehle des Legaten genau zu vollziehen; verordnete dieser, daß er sieben seiner Schlösser, zur Sicherheit seiner Versprechungen, der Römischen Kirche übergeben, und daß die Consuls von Avignon, Nismes und St. Gilles schwören sollten, wenn er dieses nicht erfüllen würde, so sollten sie von ihrem Eide der Treue gegen ihn losgebunden seyn, und seine Grafschaft Melgueil sollte zum Gebiete der RömischenKirche geschlagen werden. Der Graf schwor, daß er in allem gehorchen wolle; er übergab sich nebst jenen Schlössern der Barmherzigkeit Gottes, der unumschränkten Macht der Römischen Kirche, des Papstes und des Legaten, welcher letztere gar bald die Schlösser durch seinen Gefährten in Besitz nehmen ließ. (Petr. Vall. Cern. l. c. c. 9. 10. 11, p. 566. 567. Guillermi Britonis Philippidos L. VIII. v. 489. sq.

J. n. C. G. 1073 bis 1305.

sq. p. 264. sq. ed. Casp. Barthii, Cygneae, 1657. 4. Hist. génér. de Languedoc, T. III. p. 160—162.)

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Nun folgte noch eine demüthigendere Feyerlichkeit für den Grafen von Toulouse. Milo begab sich nach St. Gilles, um ihn völlig mit der Kirche auszusöhnen. Hier mußte der halb entblößte Graf zuerst im Vorhof der Kirche, wo Castelnau begraben lag, nochmals beschwören, daß er allem, was ihm der Papst oder dessen Legaten, in Ansehung der Beschuldigungen, wegen welcher er excommunicirt worden war, befehlen würden, durchaus nachkommen wolle. Unter jenen Vorwürfen waren auch diese, daß er die Rechte und Freyheiten der Kirchen, Klöster und des Clerus verletzt habe; besonders aber, daß man ihn im Verdachte habe, er sollte an dem Morde Peters von Castelnau, seeligen Andenkens, Antheil gehabt haben, weil der Mörder von ihm günstig aufgenommen worden sey. Wenn er hingegen das Vorgeschriebene nicht erfüllte: so wollte er zufrieden seyn, daß die gedachten Schlösser nebst der genannten Grafschaft auf immer der Römischen Kirche verblieben; daß man ihn excommunicire, sein Gebiet mit dem Interdikte belege; und dergleichen mehr. Kraft dieses Eides befohl ihm der Legat, den Bischöfen und Clerikern alles zurück zu geben und zu ersetzen, was er ihnen entrissen oder geschadet hatte; den Juden keine öffentliche Verwaltung anzuvertrauen; und anderes mehr. Sechszehn Baronen, Vasallen des Grafen, wurden ebenfalls von dem Legaten durch einen Eid angehalten, gewisse ähnliche Verordnungen desselben zu beobachten. Endlich ließ der Legat dem Grafen eine Stola (einen priesterlichen Umhang, der vorn an der Brust in der Gestalt eines Kreuzes zusammengelegt wird,) um den Hals

hängen;

hängen; ergriff dieſelbe an beyden Enden, und führte ihn ſolchergeſtalt in die Kirche hinein, indem er ihn zugleich mit einem Bündel Ruthen peitſchte. In der Kirche gab er ihm die Abſolution; da aber der Graf, wegen der großen Menge Menſchen nicht auf dem erſten Wege zurückgehen konnte; ſondern bey dem Grabe des Caſtelnau vorbeyſchreiten mußte: ſo erklärte man ſolches vor ein göttliches Gericht, daß er dieſem Märtyrer ſeine Ehrerbietung habe erweiſen müſſen. Am folgenden Tage deutete ihm der Legat noch eine Anzahl neuer Befehle an. Unter andern ſollte er alle Ketzer und ihre öffentlichen Gönner in Verwahrung nehmen, um ſie nebſt ihren Gütern dem Kreuzheere auszuliefern; ſie künftig nicht beſchützen; ſich bey allen Beſchwerden, die man gegen ihn vorbringen würde, nach dem Urtheil des Legaten richten; auch alle diejenigen vor Ketzer und Freunde derſelben halten, welche ihm die Biſchöfe und andere Cleriker als ſolche angeben würden. Es wurden noch andere Eidſchwüre und Verſprechungen geleiſtet; beſonders aber mußten die Prälaten, denen der Legat die ſieben Schlöſſer des Grafen übergeben hatte, ſich verbindlich machen, ihm dieſelben nicht anders als auf Befehl des Papſtes oder ſeiner Legaten, wieder einzuhändigen, und die Einkünfte derſelben zu den Koſten des Kreuzzugs anzuwenden. (Proceſſus negotii Raymundi Comitis Toloſani, inter Epiſtt. Innoc. III. T. II. p. 346—349. 367. ſq. Petr. Vall. Cern. l. c. c. 1. p. 368. Hiſt. génér. de Languedoc, l. c. p. 162—165.) J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Raymund glaubte nunmehr ſeine vollkommene Unterwürfigkeit gegen die Kirche nicht nachdrücklicher beweiſen zu können, als wenn er ſich ſelbſt von dem Legaten das Kreuz wider die Ketzer ausbäte. Dieſer ertheilte es ihm auch, und der Graf mußte von neuem

ſchwören,

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

ſchwören, daß er den bekreuzten Fürſten, wenn ſie mit ihrem Kriegsheere in ſeinem Gebiete anlangen würden, in allem gehorchen wolle. In der That alſo verſprach er dadurch, daß er ſeine eigenen Unterthanen bekriegen, und den Kreuzfahrern beyſtehen wolle, um dieſelben zu Grunde zu richten. Daher beſchuldigt ihn ſein heftiger Feind, der Mönch von Val-Cernay, daß ſein Anerbieten falſch und treulos geweſen ſey; er habe dadurch nur ſeine Bosheit auf einige Zeit verbergen, und ſein Land vor dem Kreuzheere ſichern wollen. Man kann aber mit eben ſo vielem und noch größerm Rechte ſagen, daß der Graf, der ſich ganz in der Gewalt des Papſtes befand, und den ſein Lehnsherr, der König, ſchwachſinnig genug war, nicht nur demſelben zu überlaſſen; ſondern auch ſelbſt Kriegsvölker herzugeben, um deſſen Land, unter der Anführung des Clerus, durch viele tauſend ſchwärmeriſche Soldaten, im Nahmen der Religion noch ſicherer verwüſten zu laſſen, kein anderes Mittel der Rettung oder Schonung für einen großen Theil ſeiner Unterthanen habe ausfindig machen können, als eben dieſes. Der Papſt bezeigte jetzt dem Grafen ſeine Freude darüber, daß die Hand des Herrn ſo wunderbare Würkungen an ihm geäußert habe, und ermahnte ihn, ſich der päpſtlichen Gnade immer würdiger zu bezeigen. Er verlangte aber auch von allen Biſchöfen und andern Prälaten in Frankreich, daß ſie zu dem bevorſtehenden Kreuzzuge wider die Ketzer einen Theil ihrer Einkünfte, nach der Beſtimmung ſeiner Legaten, beytragen ſollten; er ſelbſt verſprach ebenfalls eine beträchtliche Summe dazu herzugeben; doch meldete er ſeinen Legaten, daß, wenn ſie gleich den Clerus durch Kirchenſtrafen dazu zwingen könnten, es doch nicht eben der zehnte Theil von deſſen Einkommen ſeyn dürfe. Einen ähnlichen Antrag ließ er an alle Gläubigen in den Ländereyen des Adels, der ſich zu jenem

nem Kreuzzuge rüſtete, ergehen. (Petr. Vall. Cern. l. c. c. 13. p. 568. Innocent. III. L. XII. Ep. 86—88. 90. p. 350 ſq. Hiſt. génér. de Languedoc, l. c. p. 165. ſq.) J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Jetzt, im Sommer des Jahr 1209. rückte das Heer der Kreuzfahrer gegen Languedoc an. Einige alte Schriftſteller laſſen es aus mehrern hundert tauſend Mann beſtehen; allein Peter von Val-Cernay, der Augenzeuge von deſſen Thaten war, indem dieſer Mönch aus dem Kloſter Val-Cernay (oder Val-Sernay) im Kirchenſprengel von Paris, mit ſeinem Oheim, dem dortigen Abte Guido, eben um dieſe Zeit an der Bekehrung der Albigenſer in jenen Gegenden arbeitete, ſchätzt es nur funfzig tauſend Soldaten ſtark. Es waren Flandrer, Normänner, Aquitanier und Burgunder, welche von den Erzbiſchofen von Rheims, Sens und Rouen, von mehrern Biſchöfen und einer großen Anzahl Cleriker, angeführt wurden; der Fürſten und großen Herren nicht zu gedenken, welche Befehlshaber dabey abgaben. Als ſie zu Lyon angelangt waren, wählten ſie den Legaten Arnold zu ihrem oberſten Befehlshaber. Raymund gieng ihnen entgegen; verſprach vor ihren Oberhäuptern eidlich, daß er in allem ihren Willen erfüllen wolle; er erbot ſich, ſeinen Sohn zum Geiſel zu ſtellen, und ſelbſt unter ihnen zu bleiben. Sein Neffe, Raymund-Roger, Vicomte von Beziers, kam auch zu dem Kriegsheere nach Montpellier, um Gnade bey den Legaten zu erlangen. Er warf die Schuld von der Begünſtigung der Ketzer auf ſeine Beamten; allein ſeine Entſchuldigung wurde nicht angenommen, und er entſchloß ſich daher, ſein Gebiet, worinne Beziers und Carcaſſonne die Hauptſtädte waren, lebhaft zu vertheidigen. Als das Kreuzheer vor Bes

J. n. C. 1073 bis 1303.

ziers ankam: forderten die Feldherren desselben die katholischen Einwohner dieser Stadt auf, ihnen alle ihre ketzerische Mitbürger auszuliefern; oder wenigstens selbst die Stadt zu verlassen. Sie wollten aber keines von beyden thun, und verbanden sich vielmehr mit den sogenannten Ketzern zur tapfern Gegenwehr. Doch Beziers wurde kurz darauf mit Sturm erobert; alle Einwohner ohne Unterschied wurden niedergehauen; in der Hauptkirche verloren allein sieben tausend Menschen das Leben; und darauf zündete man die Stadt an. Der Legat **Arnold** berichtete zwar dem Papste nur, daß funfzehn tausend Einwohner umgekommen wären; da es aber eine sehr volkreiche Stadt war: so scheint **Wilhelm Brito**, ein Zeitgenosse, glaubwürdiger zu seyn, der sechszig tausend angiebt. Ein Mönch in dem Kloster **Heisterbach** im Erzbisthum Coln, der auch damals lebte, **Cäsarius**, erzählt, daß die Kreuzfahrer vor der Eroberung von **Beziers** den Legaten **Arnold** gefragt hätten, wie sie sich verhalten sollten, wenn sie stürmend in die Stadt eindrängen, indem es alsdann nicht möglich seyn würde, Katholische und Ketzer von einander zu unterscheiden; der Abt aber habe befürchtet, es möchten in solchem Falle viele Ketzer sich vor Rechtgläubige ausgeben, um nur einstweilen ihr Leben zu retten, und habe daher geantwortet: **Schlagt immer todt! der Herr kennet die Seinen.** (Petr. Vall. Cern. l. c. c. 15. 16. p. 569. Guil. Brito l. c. v. 580. sq. p. 265. Matth. Paris. Hist. Anglic. ad a. 1214. p. 241. Epist. Arnaldi et Milonis ad Innoc. III. inter eius Epistt. L. XII. Ep. 108. p. 373. sq. Caes. Heisterbac. Dialogg. de miraculis L. V. c. 21. Hist. de Langued. l. c. p. 166—169.)

Carcassonne fiel bald darauf ebenfalls in die Hände der Kreuzfahrer; die aber ihre Wuth an den

zum

zum Tode bereits beſtimmten Einwohnern nicht ausüben konnten, weil ſich dieſelben alle unbemerkt durch einen unterirdiſchen Gang geflüchtet hatten. Der Legat Arnold wollte nun einen neuen Herrn für das eroberte Gebiet ernennen. Die drey vornehmſten Groſſen ſchlugen es aus, ſich durch ein fremdes Land zu bereichern; Simon von Montfort hingegen, Graf von Leiceſter, nahm den Beſitz davon an: ein Feldherr von großen Gaben und unumſchränktem Ehrgeize; zugleich ſehr geſchickt, ſich vor dem Papſte und ſeinen Legaten zu ſchmiegen, auch ſeine Herrſchſucht, ſeine Ränke, treuloſen und grauſamen Handlungen mit dem Schleyer der Religion zu bedecken. Er und Arnold begegneten dem Grafen von Toulouſe ſo gebieteriſch, daß dieſer ſich an den Papſt wenden mußte. Doch dieſer beſtätigte den Montfort im Beſitze ſeiner Eroberungen, und ſuchte ihm neue Unterſtützung zu verſchaffen, weil viele Kreuzfahrer in ihr Vaterland zurückgekehrt waren, nachdem ſie durch eine beſtimmte Zeit ihres Feldzugs den angebotenen Ablaß verdient hatten. Montfort fuhr fort, Städte und Schlöſſer zu bezwingen; aber auch Ketzer in Menge verbrennen zu laſſen; bisweilen ſogar ſolche, welche ſich bekehren wollten. Auf der andern Seite verſtattete es eine Synode zu St. Gilles im Jahr 1210. dem Grafen von Toulouſe nicht, ſich wegen der Beſchuldigung von Ketzerey und von der Ermordung des Caſtelnau zu rechtfertigen; im Jahr 1211. excommunicirte ihn eine Kirchenverſammlung zu Arles, welche die beyden Legaten hielten; der Papſt nahm ihm die Grafſchaft Melgueil; und Simon erklärte ihm in eben demſelben Jahre unter einem nichtigen Vorwande den Krieg, um auch ſeine Länder an ſich zu ziehen; ſo wie er ſich des Gebiets des Vicomte von Beziers bemächtigt, und ihn ſelbſt verrätheriſcher Weiſe im Gefängniſſe hatte

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

umkommen, oder vielmehr hinrichten lassen. Raymund und Simon führten diesen Krieg mit abwechselndem Glücke; da aber doch der erstere einen Theil seines Landes verloren hatte: so beschwerte sich der König über die Verletzung seiner Lehnsherrschaft bey dem Papste. Die Antwort, welche dieser darauf gab, war äußerst sonderbar. Er gestand, daß er nicht wisse, ob der Graf selbst daran Schuld sey, daß er sich wegen der ihm gemachten Vorwürfe nicht gerechtfertigt habe; und gleichwohl setzt er hinzu, weil er allgemein vor einen Ketzer gehalten werde: so habe er beynahe sein ganzes Land eingebüßt, und der Papst habe seinen Legaten befohlen, es für diejenigen aufzubewahren, denen es gehöre; es werde auch ferner durch dieselben für die Ehre und den Vortheil des Königs gesorgt werden. Doch gebot der Papst im Jahr 1212., daß seine Rechtfertigung angehört werden sollte, und wollte seine Länder keinem andern zugestehen. Würklich schien auch Innocentius nach und nach einzusehen, daß seine Legaten, im Verständnisse mit Montfort und mehrern Bischöfen, den Grafen ungerecht behandelten. Er warf es im Jahr 1213. seinem Legaten, dem Erzbischof von Narbonne, (denn diese Würde hatte der ehemalige Abt Arnold erhalten,) und Montforten vor, daß sie nicht bloß von den Ketzern bewohnte Gegenden eingenommen, sondern ihre begierigen Hände auch nach solchen Ländern ausgestreckt hätten, welche gar nicht im Ruf der Ketzerey stünden; daß sie besonders den Grafen von Toulouse widerrechtlich beynahe seines ganzen Gebiets beraubt hätten; befohl, ihn auf einer Kirchenversammlung zu seiner Rechtfertigung zuzulassen, und Montforten besonders, die weggenommenen Länder zurückzugeben, deren Einwohner er ohnedieß schon dadurch nicht vor Ketzer erkenne, weil er ihnen

ihnen den Eid der Treue abgenommen habe. Der König von Aragonien, **Peter der Erſte**, deſſen Anverwandte und zum Theil Lehnsleute die ſo ſehr gemißhandelten Grafen von **Toulouſe**, **Foix**, und andere mehr, waren, hatte durch ſeine Klagen bey dem Papſte Eingang gefunden. Allein obgleich dieſer König ſelbſt auf der Synode zu **Lavaur** im Jahr 1213. erſchien, um den gedachten Grafen Recht zu verſchaffen; ſo weigerte ſich doch dieſelbe, den Befehlen des Papſtes zu gehorchen, und nahm dieſen vielmehr durch ihre gehäſſigen Vorſtellungen wider den Grafen von **Toulouſe** dergeſtalt ein, daß er die Fortſetzung des Kriegs erlaubte. Der König ergriff nun die Waffen für die unterdrückten Grafen; verlor aber in der Schlacht bey **Müret** im Jahr 1213. das Leben. (Petr. Vall. Cern. Hiſt. Albig. l. c. c. 16—73. p. 570—643. Chronica M. Guill. de Podio Laurent. c. 14. 22. p. 674—680. Innoc. III. Epiſtl. L. XIV. Ep. 163. p. 588. L. XV. Ep. 102. p. 636. ſq. Ep. 212. 213. p. 708. ſq. Hiſt. génér. de Languedoc, l. c. p. 170—253. Preuves, p. 11. ſq.)

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Ein neuer Legat, der Cardinal von **Benevent**, der im Jahr 1214. ankam, richtete den Grafen von **Toulouſe** vollends auf eine betrügeriſche Art zu Grunde. Er gebot zwar **Montforten** einen Waffenſtillſtand; der Graf und ſeine Freunde unterwarfen ſich dem Legaten, auch der **Macht und Barmherzigkeit des Papſtes und der Kirche** völlig; ſie erwarteten nunmehr einen anſtändigen Vergleich. Allein ſie waren nur deswegen hingehalten worden, damit **Montfort** deſto leichter ihr übriges Gebiet überwältigen könnte. Sein kriechender Verehrer, der Mönch von **Val-Cernay**, preiſet deßwegen die Erbarmung Gottes, daß er zugleich den Legaten, und auch neue Verſtär-

J. n. C. 1073 bis 1303.

stärkungen von Kreuzfahrern abgeschickt habe. Er ruft frohlockend in seiner boshaften Einfalt aus: „O des frommen Betrugs des Legaten! o der betrügerischen Frömmigkeit!“ (l. c. c. 78. p. 649.) Eben dieser Legat ließ auf einer Kirchenversammlung zu Montpellier im Jahr 1215. Simon von Montfort die Oberherrschaft über die von ihm eroberten Länder zusprechen; nahm auch für die Römische Kirche Besitz von der Stadt Toulouse und dem Schlosse von Foix, und die Einwohner der Stadt nöthigten ihren ehemaligen Landesherrn, mit seinem Sohne und ihren Gemahlinnen, als Privatpersonen in einem Bürgerhause zu wohnen. Der Papst bestätigte dem Feldherrn des Kreuzzugs die Regierung und Einkünfte jener Länder, bis die bevorstehende ökumenische Lateranensische Kirchenversammlung darüber entschieden haben würde. Auf derselben erschien auch im Jahr 1215. der Graf von Toulouse, mit andern diesen unglücklichen Grafen, um ihr Recht zu suchen. Allein wie überhaupt diese Synode, oder vielmehr Innocentius der Dritte, durch dieselbe, allen weltlichen Fürsten und Obrigkeiten Vorschriften mit den heftigsten Drohungen begleitet gab, um ihr pflichtmäßiges Verhalten gegen die Ketzer festzusetzen; welches oben (S. 511. fg.) bereits angeführt worden ist: so wurden auch jene Herren als Ketzer, und ihre Länder als solche, welche deßwegen der Kirche zu ihrer willkührlichen Veranstaltung überlassen wären, ohne auf die Rechte des Königs von Frankreich die geringste Rücksicht nehmen zu dürfen, behandelt. Denn obgleich einige der anwesenden Bischöfe für den Grafen von Toulouse baten; so verordnete doch der Papst, daß seine Hauptstadt, und was der Graf von Montfort sonst von seinem Gebiete eingenommen hatte, diesem auch verbleiben; was aber von demselben noch nicht erobert sey, (wie die

Pro-

Provence, Venaißin, und andere Länder mehr waren) im Nahmen der Kirche für den jungen Sohn des Grafen von Toulouſe von tüchtigen Befehlshabern ſo lange aufbewahrt werden ſollte, bis er zu reiferm Alter gelangt wäre, um alsdenn, wenn er deſſen würdig ſeyn ſollte, alles dieſes zu erhalten. Doch dieſer kaum neunzehnjährige Prinz war kaum in der Provence angekommen, als ſich die von ſeinem Vater verlornen benachbarten Städte an ihn freywillig ergaben; und Montfort konnte ihn nicht hindern, noch mehr zu erobern. Dieſer rächte ſich zwar dafür an der Stadt Toulouſe, die er im Verdachte eines Verſtändniſſes mit ſeinen Feinden hatte, und daher grauſam genug mißhandelte. Aber ihre Einwohner riefen dagegen ihren alten Landesherrn zu Hülfe; dieſer zog im Jahr 1217. wieder in Toulouſe ein; Montfort belagerte ihn darinne; wurde aber im Jahr 1218. bey einem Ausfalle der Belagerten tödtlich verwundet. Sein Lobredner, der Mönch von Val-Cernay, nennt ihn den glorwürdigſten Märtyrer Chriſti, der, gleich wie dieſer, fünf Wunden erhalten, und für denſelben den Tod erlitten habe. (Petr. Vall. Cern. l. c. c. 75—86. p. 644—665. Chron. M. Guill. de Podio Laur. c. 24—30. p. 680—684. Innoc. III. Epiſt. L. XVI. Ep. 167. p. 828. Ep. 170. ſq. p. 830. Concil. Montispeſſul. ap. Harduin. Act. Concil. T. VI. P. II. p. 2041. ſq. Innoc. III. Sententia de terra Albigenſi, ib. T. VII. p. 79. Hiſt. gén. de Languedoc, l. c. p. 256—304.) J. n. C. G. 1073 bis 1304.

Umſtändlicher darf nun die Fortſetzung dieſes Kriegs nicht beſchrieben werden, zu dem anfänglich die Religion ihren ehrwürdigen Nahmen hergeben mußte; den aber gar bald, und bis zu ſeinem Ende, nur Religionshaß, Habſucht, Länderbegierde, und ähnliche

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Leidenschaften mehr, angefeuert haben. Es ist genug, zu bemerken, daß der junge Raymund immer mehr von seinen väterlichen Ländern erobert hat, bis sein Vater im Jahr 1222. gestorben ist; daß der neue König Ludwig der Achte, der im Jahr 1223. auf den Thron kam, von dem Papste Honorius dem Dritten zum Kriege wider den Grafen von Toulouse gereizt, schon bereit war, denselben unter dem Vorwande anzufangen, daß er den Rest der Albigensischen Ketzerey daselbst vertilgen wolle; im Grunde aber, um sein Reich auf Kosten des Grafen zu vergrößern; daß indessen Honorius noch früher einen Kreuzzug ins gelobte Land betrieben, und sich im Jahr 1224. zur Aussöhnung mit dem Grafen geneigt bewiesen hat. Doch sowohl der König, als einige Prälaten, welche dem Grafen manche ihm entrissene Güter hätten zurückgeben müssen, wenn sein Vergleich mit dem Papste zu Stande gekommen wäre, hinderten denselben; und man streuete überall, besonders zu Rom, aus, daß der Graf noch immer ein Freund und Beschützer der Ketzer sey. Der neue Legat also, den der Papst nach Frankreich schickte, der Cardinal Romanus, hintertrieb nicht allein die Wiederaufnahme des Grafen in die Gemeinschaft der Kirche, um welche dieser auf der Kirchenversammlung zu Bourges im Jahr 1225. selbst, unter dem Versprechen bat, daß er und seine Unterthanen der Kirche vollkommen gehorsam seyn wollten, und daß er alle noch übrige Ketzer in seinem Gebiete bestrafen wolle; sondern ruhte auch nicht eher, bis der König sich zum Kriege wider denselben entschlossen hatte. Darauf excommunicirte der Legat Raymunden im Jahr 1226.; ließ das Kreuz wider ihn predigen, und ertheilte es selbst dem Könige, dem er zu den Kriegskosten den Zehnten auf fünf Jahre überließ; ingleichen einer Anzahl Großen. Noch in eben dem-

demſelben Jahre rückte der König mit ſeinem Kriegsheere in das Gebiet des Grafen ein; ſeine Waffen hatten einen ſchnellen Fortgang; es traf aber auch ein, was ſein Vater vorhergeſagt hatte: „Der Clerus wird meinen Sohn bereden, die Albigenſer Ketzer zu bekriegen; er wird dabey ſeine Geſundheit zu Grunde richten und ſterben.“ Schon im November des gedachten Jahres folgte ihm ſein kaum zwölfjähriger Sohn, **Ludwig der Neunte**, nachmals der heilige **Ludwig** genannt, in der Regierung nach. Der Graf von **Toulouſe** fieng nun an, ſich mit einigem Glücke zu vertheidigen; der Kaiſer **Friedrich der Zweyte** nahm ſich auch ſeiner an, und forderte von dem Könige **Avignon** zurück, das im Bezirke des Burgundiſchen Reichs lag, und alſo zum Deutſchen Reiche gehörte; der Papſt ſelbſt befohl nun ſeinem Legaten, den Frieden zwiſchen dem Könige und dem Grafen zu unterhandeln. Dieſer kam endlich im Jahr 1229. zu Stande. Unter einer Menge Artikeln, welche er in ſich begriff, berührten folgende die Religion und Kirche; weil doch dieſer Krieg das Blendwerk eines heiligen bis zum Ende an ſich tragen ſollte. **Raymund** verſprach alle offenbare Ketzer in ſeinem Gebiete nebſt ihren Freunden ſorgfältig nach der Vorſchrift des Legaten aufſuchen und beſtrafen zu laſſen; auch in dieſer Abſicht zwey Jahre hindurch jedem zwey Mark Silber, und in der Folge eine Mark zu zahlen, der einen verurtheilten Ketzer gefangen nehmen würde. Er wollte den Kirchen und dem Clerus in jedem Falle Schutz und Gehorſam leiſten; zehntauſend Mark Silber zur Erſetzung des Schadens zahlen, den ſie im vorhergehenden Kriege gelitten hätten; überdieß noch an einige Abteyen anſehnliche Geldſummen entrichten; das Kreuz aus den Händen des Legaten nehmen, ſobald ihm dieſer die Abſolution ertheilt

J. n. C. G. 1072 bis 1303.

haben würde, und darauf zur Aussöhnung für seine
J. n. C. G. Sünden, fünf Jahre lang, jenseits des Meeres wider
1073 die Saracenen fechten. Uebrigens mußte Raymund
bis dem Könige einen sehr beträchtlichen Theil seines Ge-
1303. biets, besonders das Herzogthum Narbonne, und mehrere Grafschaften überlassen. Zwar sollte, in der Hoffnung, daß der Graf der Kirche und dem Könige stets ergeben bleiben werde, seine Tochter mit einem Bruder des Königs vermählt werden; dafür sollte aber auch, nach des Grafen Tode, dieser sein Schwiegersohn Toulouse nebst dem damit verbundenen Bisthum bekommen. (Guill. de Podio Laurent. l. c. c. 31. sq. p. 684 sq. Matth. Paris Hist. Angl. p. 331. 333. 334. 349. Hist. génér. de Languedoc, l. c. p. 334—373. Preuves, n. 183. 184. p. 326. sq.)

Nachdem Raymund alle Artikel dieses Friedensschlusses vor der großen Hauptthüre der Cathedralkirche zu Paris beschworen hatte: führte ihn der Legat im Hemde, in Beinkleidern, und mit bloßen Füßen, vor den Altar der Kirche, wo er ihm die Absolution ertheilte; aber auch hinzusetzte, daß der Graf nach seiner eigenen Einwilligung sogleich wieder excommunicirt seyn sollte, wenn er einen jener Artikel nicht erfüllen würde. Die bisher oft angeführten Verfasser der Geschichte von Languedoc merken hierbey richtig an, man sehe aus diesem Friedensschlusse, daß die vornehmsten Anstifter des Kriegs wider Raymunden weit weniger darauf bedacht gewesen sind, sich seiner Rechtgläubigkeit (catholicité) zu versichern, als ihn um seine Erbländer zu bringen, und sich durch das ihm Geraubte zu bereichern; denn er habe stets eifrig um den Frieden gebeten, und sich erboten, alle Befehle des Papstes und des Legaten über die Vertreibung und Bestrafung der Ketzer zu erfüllen; er selbst

sey

ſey nie der Ketzerey verdächtig geweſen, und nur deßwegen excommunicirt worden, weil er ſeinen gerechten Anſprüchen auf das Erbgut ſeiner Vorfahren nicht entſagen wollte; ſobald er aber einen großen Theil deſſelben abgetreten habe, ſey er gleich vor rechtgläubig anerkannt worden, und man habe keine Abſchwörung von Irrthümern von ihm gefordert. (Guill. de Podio Laur. c. 39. p. 690. ſq. Hiſt. de Languedoc l. c. p. 374. Preuves, n. 185. p. 335.) Mosheim, der dieſe Franzöſiſchen Geſchichtſchreiber mit Recht rühmt; (Inſtit. Hiſt. Eccleſ. ant. et recent. p. 551. not. m.) tadelt ſie nur deßwegen nicht ohne Grund, daß ſie manches verſchweigen und weglaſſen, was man bey ihnen billig erwartet. Unterdeſſen haben ſie doch ſo viel und zum Theil noch mehr, als man von Benediktinermönchen in der Beſchreibung kirchlicher Angelegenheiten, und beſonders des Albigenſiſchen Ketzerkriegs, erwarten konnte, geleiſtet. Die Anlage von freymüthiger Unpartheylichkeit, welche ſie dabey haben blicken laſſen, hat ihnen daher auch Vorwürfe der Jeſuiten von Trevoux zugezogen; zumal da der Mitbruder von dieſen, der P. Fontenay, in ſeiner Fortſetzung von dem Werke eines andern ihrer Ordensgenoſſen, (Hiſtoire de l' Egliſe Gallicane, par le P. Longueval, Tome X.) die Kreuzzüge und den Ketzerkrieg ganz im Geiſt und Ton des zwölften und dreyzehnten Jahrhunderts beurtheilt hat. Allein die Benediktiner haben ſich in dem Vorberichte zum vierten Theil ihres treflichen Werks ſehr wohl vertheidigt.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Vermuthlich glaubt man, daß der Graf von Toulouſe, der, beynahe wie ſein Vater, wegen ſeiner Religionsduldung ſo viel gelitten, geſtritten und verloren hatte, nunmehr nach ſo großen und ſo demüthigenden Aufopferungen, wenigſtens vor Inquiſitoren und Excommunicationen im übrigen Theil ſeines Lebens

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

bens sicher gewesen sey. Allein sie verfolgten ihn seitdem fast mehr wie vorher. Ob er gleich den ungestümen Eifer des Bischofs von Toulouse im Aufsuchen und Hinrichten der Ketzer unterstützte; so beunruhigten ihn doch einige Prälaten, welche von seinem Mißverständnisse mit dem Papste allerley Vortheil gezogen hatten, unter jedem Vorwande, und thaten ihn wieder in den Bann, bis Gregor der Neunte auf seine Klagen im Jahr 1232. seinem Legaten schrieb, man möchte dem Grafen milder begegnen, und ihn mit der Milch der Kirche nähren. (Hist. génér. de Languedoc, T. III. p. 392.) Er gab zwey Jahre darauf ein scharfes Gesetz wider die Ketzer; konnte aber nicht verhindern, daß die Inquisitoren in eben dem Jahr 1234. aus Toulouse verjagt wurden. Mehrere Bischöfe excommunicirten ihn deßwegen; er rief die Ketzerrichter zurück, und gerieth bald in neue Händel mit ihnen, denen der Papst im Jahr 1237. Einhalt that. Dieser ertheilte ihm auch die Absolution, und erlaubte ihm, seinen versprochenen Kreuzzug nach Palästina sehen zu lassen. Im Jahr 1242. appellirte er abermals von den Inquisitoren an den Papst; sie hingegen und der Erzbischof von Narbonne excommunicirten ihn von neuem, weil einige jener Ketzerrichter zu Avignonet ermordet worden waren, und aus vielen andern Ursachen. Er mußte sich auch auf der Synode zu Beziers im Jahr 1242. über die Inquisitoren beklagen; gleichwohl beschützte er sie noch im Jahr 1247. Zwey Jahre darauf starb er, nachdem er mehr als einmal bey den Päpsten angehalten hatte, daß der Leichnam seines Vaters, der als ein Excommunicirter aus der Welt gegangen war, ein kirchliches Begräbniß erhalten dürfte; die aber nur verordneten, daß der Clerus erst Untersuchungen darüber anstellen sollte. (Guill. de Podio Laurentii (oder Wilhelm

von

von Puilaurens, der Hofkaplan dieſes ruhmwürdigen Fürſten,) l. c. c. 43. p. 694. ſq. c. 46. p. 698. ſq. c. 48. p. 701. Hiſt. gén. de Languedoc l. c. p. 389. 392. 396. ſq. 406. 408. ſq. 410. 414. 430. 441. 447. 456. 464.) J. n. C. 1073 bis 1303.

Auf den erſten Ketzerkrieg, der die Albigenſer in Frankreich traf, folgte gar bald ein anderer wider die Stedinger, und war ſogar bereits einmal früher in Deutſchland angeſtellt worden. Dort waren es eine oder mehrere unter einem gemeinſchaftlichen Nahmen begriffene Religionsgeſellſchaften, die man auszurotten ſuchte; hier wurde eine ganze Nation, die vor irrgläubig gehalten ward, mit den Waffen in der Hand beynahe vertilgt. Der Nahme der Stedinger iſt von den alten Schriftſtellern ſehr verſchiedentlich, bald Stagingер, bald Statinger, die Steden, und ſo weiter, ausgedrückt worden. Eben ſo ungewiß oder unbeſtimmt geben ſie meiſtentheils das Vaterland derſelben an; und manche Neuere haben darüber Muthmaaßungen hinzugeſetzt, die ſich bloß auf eine Aehnlichkeit des Nahmens gründen; wie man ihnen, zum Beyſpiel, ihre Wohnplätze in der Gegend des heutigen Stade im Bremiſchen angewieſen hat. Es fehlt jedoch nicht an ſichern Spuren und Angaben in Urkunden und Chroniken der mittlern Jahrhunderte, um beydes genau feſtzuſetzen. Dieſer hat ſich unter andern in den neuern Zeiten vorzüglich Johann Daniel Ritter, mein unvergeßlicher Freund und ehrwürdiger Vorgänger im Amte, bedient, um die Geſchichte der Stedinger aufzuklären. (Diſſ. de Pago Steding et Stedingis, Seculi III. haereticis, Viteberg. 1751. 4.) Er hat erwieſen, daß der Gau Steding, wo ſie ihren Sitz hatten, den Umfang der heutigen Grafſchaften Oldenburg und Delmenhorſt in Weſtfalen ausmache; daher ſich noch der Nahme des Stedinger

dinger Landes an der westlichen Seite der Weser, eines fruchtbaren Landesstrichs in der Grafschaft Delmenhorst, erhalten hat. Die Stedinger waren also eine Friesländische Nation, und, wie diese überhaupt, sehr Freyheitliebend. Eigentlich hatten sie die Grafen von Oldenburg zu Oberherren; aber auch die Erzbischöfe von Bremen besaßen nicht allein die geistliche Gerichtsbarkeit über das Stedinger Land, wie über andere benachbarte Gegenden; sondern überdieß noch beträchtliche Güter und Wälder mit dem Jagdrechte, auch Unterthanen daselbst; sie ließen sich endlich den Zehnten von den Stedingern zahlen. Davon trifft man die Beweise schon um die Mitte des zwölften Jahrhunderts an. (Dipl. Hartwici Archiep. Brem. a. 1149. in Lindenbrog. Scriptt. Rer. Germanic. Septentrionall. p. 157. sq. ed. Fabric. Dipl. Frider. I. Imper. a. 1158. ib. p. 162.)

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Im Jahr 1187. findet man die ersten Versuche der Stedinger, sich von ihren bisherigen Oberherren loszureißen. Sie zerstörten zwey Schlösser, und brachten zum Theil die darinne wohnenden Edelleute um, weil sie von den Vögten derselben sehr gemißhandelt worden waren; befestigten auch den Eingang in ihr Land, um von Bremen her nicht angegriffen werden zu können. Hartwich, Erzbischof der gedachten Stadt, schickte bald darauf einige Priester und Mönche unter sie, welche sie an den Zehnten und andere zu zahlende Einkünfte erinnern sollten, allein sie begegneten denselben vielmehr äußerst schimpflich; manche von diesen Mönchen, welche länger unter ihnen predigten, wurden gar umgebracht. Der ungenannte Chronikenschreiber, der dieses meldet, setzt hinzu, (Chronicon. Rastedense, p. 98. in Meibomii Scriptt. Rer. Germanicar. T. II.) sie hätten das Götzenbild Ammon

mon in ihre Kirche zu Borna geſtellt, nachdem ſie vom Apoſtoliſchen Stuhl verflucht worden wären: eine eben ſo unwahrſcheinliche als durch nichts beſtätigte Sage, die allem Anſehen nach aus der Gewohnheit entſtanden war, Leute, die ſich dem Clerus widerſetzten, vor Unchriſten auszugeben. Der Erzbiſchof, der auf einer Wallfahrt nach Jeruſalem im Jahr 1197. nach Rom kam, bat ſich daher von dem Papſte die Erlaubniß aus, das Kreuz wider die Stedinger predigen laſſen zu dürfen. Man weiß aber nicht, ob nach ſeiner Rückkunft ein ſolcher Kreuzzug angeſtellt worden ſey, da er unter andern Reliquien auch das Schwerdt mitbrachte, mit welchem Petrus dem Malchus ein Ohr abgehauen hatte. (Ibid. p. 99. Alb. Stadenſ. Chronic. p. 298. in Schilter. Scriptt. Rer. German. Argentor. 1702. fol.) Die Stedinger, welche wieder unter die Botmäßigkeit der Grafen von Oldenburg gekommen waren, empörten ſich im Jahr 1204. von neuem gegen ſie; auch dem Erzbiſchof von Bremen und ſeinem Domkapitel ſagten ſie den Gehorſam auf; und dieſer bekriegte ſie ohne einigen Erfolg. (Alb. Stad. l. c. p. 299. Wolteri Chronica Bremenſis, p. 55. ap. Meibom. l. c.) Hartwich griff ſie im Jahr 1207. abermals an; ließ ſich aber durch Geld beſänftigen. (Wolter. l. c.) Als im Jahr 1208. nach einer getheilten Wahl, Waldemar und Gerhard ſich das Erzbisthum Bremen ſtreitig machten, und endlich mit den Waffen einander zu verdrängen ſuchten: nahmen die Stedinger im Jahr 1212. die Parthey des erſtern mit ſo ſtreitbarem Nachdruck, daß Gerhard ſich um ihre Freundſchaft bewarb. Er erhielt ſie auch im Jahr 1216.; im folgenden nöthigten ſie die Bremer, Waldemarn zu vertreiben, und Gerhard erlangte den Beſitz des Erzbisthums. (Arnold. Lubec. Chron. Slavor. L. VII.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

VII. c. 12. 13. p. 552. sq. ed. Bangert. Albert. Stad. l. c. p. 300. sq.)

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Bis auf diese Zeit war noch von keiner Ketzerey der Stedinger die Rede. Auch da im Jahr 1219. ein anderer **Gerhard**, gebohrner Graf von **Lippe**, Erzbischof geworden war, der, wie ein alter Chroniste sagt, (Chron. Rasted. p. 100.) seine Kirche und sein Gebiet mehr mit dem weltlichen als geistlichen Schwerdte zu beschützen gewohnt war, und dieser nicht allein die Stadt **Bremen** nöthigen wollte, ihm alle Kaufmannszölle auf der Weser zu überlassen; sondern auch im Jahr 1221. seine Waffen wider **die Stedinger** kehrte: waren es nur die seit langer Zeit von ihnen versagten Zehnten und andere Einkünfte der Kirche von **Bremen**, welche ihn dazu antrieben. Er fochte auch mit ihnen glücklich bey **Hoya**; allein **Otto**, Herzog von Lüneburg, (wie er von den alten Schriftstellern etwas uneigentlich genannt wird,) stand, aus Haß gegen ihn, den **Stedingern** bey, und verwüstete das ganze erzbischöfliche Land. (Alb. Stad. l. c. p. 302. Wolter l. c. p. 57.) Sie entrichteten also auch ferner der Zehnten nicht, und ein neuer Versuch, den er im Jahr 1230. machte, ihnen denselben abzunöthigen, fiel noch unglücklicher aus. Er hatte ein starkes Kriegsheer wieder sie zusammen gebracht, und seinem Bruder (oder Bruders Sohne) **Hermann** die Anführung desselben anvertrauet; dieser wurde getödtet; dadurch kam Verwirrung unter das Kriegsheer, und es begab sich auf die Flucht. (Albert. Stadens. l. c. p. 306. Wolter. l. c. p. 58. Chron. Rasted. l. c. p. 100.) Die zuletzt angeführte Chronik nennt die Stedinger **Feinde des Kreuzes Christi**, ohne einen Glaubensirrthum von ihnen anzugeben; man müßte denn sagen, daß dieser selbst in der

der Verweigerung des Zehnten zu ſuchen ſey, weil die ſchon längſtens herrſchende Meinung denſelben von einer göttlichen Stiftung für die chriſtlichen Lehrer herleitete. Außerdem war auch die Verachtung biſchöflicher Befehle; die Entziehung von Rechten und Einkünften, welche der Clerus forderte, und die von ihnen öfters unternommene Verheerung des Erzbiſchöflichen Gebiets, Urſache genug, ſie unter die Ketzer zu rechnen. Wider dieſe hatten die Päpſte und der Kaiſer **Friedrich der Zweyte** ſelbſt in dieſem Jahrhunderte ſehr ſcharfe Geſetze gegeben. Die **Stedinger** aber verſpotteten beyde; ſie legten den wildeſten unter ſich die Nahmen Kaiſer, Papſt, Erzbiſchof, und dergleichen mehr, bey, und lachten daher, wenn ihnen Schriften im Nahmen ſolcher Würden zugeſchickt wurden. Sie zerſtörten auch im Jahr 1232. ein Schloß, welches der Erzbiſchof, um ihre Einfälle abzuwehren, hatte befeſtigen laſſen. (Chronic. Raſted. p. 101. ſq. Alb. Stad. l. c. p. 306.)

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Gerhard hatte ſich nunmehr ohne Zweifel an **Gregor den Neunten** um Hülfe gewandt. Denn dieſer ſchrieb im Jahr 1232. an die Biſchöfe von **Minden, Lübeck** und **Ratzeburg**, (ap. Raynald. Annall. Eccleſ. ad h. a. n. 8. p. 388.) der Satan habe gewiſſe **Stedinger** in der Bremiſchen Provinz ſo weit von der Kenntniß des Schöpfers zum Unſinne abgeführt, daß ſie die Lehre der heiligen Mutter-Kirche geringſchätzten; die Freyheit derſelben beſtritten, und in ihrer Grauſamkeit Blut wie Waſſer vergöſſen; wie ſie denn Cleriker und Mönche umgebracht, einige derſelben auch, zur Beſchimpfung des Gekreuzigten, in der Geſtalt eines Kreuzes an die Wand genagelt hätten. Er gab ihnen weiter Schuld, daß ſie das Abendmahl (ſalutis noſtrae viaticum) abſcheulicher, als

J. n. C. G. 1071 bis 1303.

man es ausdrücken dürfe, behandelten; Aussprüche der Teufel suchten; wächserne Bilder verfertigten, und bey ihren garstigen Handlungen irrige Wahrsagerinnen zu Rathe zögen. Der Papst ermahnte daher diese Bischöfe, das Volk aufzumuntern, daß sie die Waffen gegen die Stedinger ergriffen; wofür es des päpstlichen Ablasses versichert seyn sollte. In einem andern Schreiben an die Bischöfe von Paderborn, Hildesheim, Verden, Münster und Osnabrück, verlangte er, daß sie jenen drey Bischöfen bey der aufgetragenen Bemühung Hülfe leisten sollten. (ap. Lindenbrog. l. c. p. 171.) Wie nunmehr auf einmal aus ungehorsamen kirchlichen Söhnen des Erzbischofs, und seiner würdigen kriegerischen Gegnern, so häßliche Religionsfeinde in den Schreiben des Papstes werden konnten; das würde schwer zu begreifen seyn, wenn man nicht merkte, wie viel dem Erzbischof daran gelegen gewesen sey, die Stedinger dem Papste nicht bloß als Leute abzuschildern, die ihm seine Einkünfte entzögen, und von ihm völlig unabhängig seyn wollten. Ritter muthmaaßt, (l. c. p. 35.) daß sie die Geistlichen nur deßwegen gekreuzigt haben, weil diese das Kreuz wider sie predigten; ohngefähr wie es Friedrich der Zweyte mit den gekreuzigten päpstlichen Soldaten gemacht habe; er erläutert auch (p. 22. 34.) die ihnen Schuld gegebene Entweihung des Abendmahls aus der bekannten Begebenheit einer vornehmen Frau unter den Stedingern, der ein Priester den von ihr empfangenen Beichtpfennig, als ein zu geringes Geschenk, am Tage darauf an Statt der Hostie in den Mund steckte; der aber dafür von ihrem erbitterten Ehemanne umgebracht wurde. Doch da man gleich darauf den berüchtigten Ketzerrichter, Conrad von Marburg, bey welchem, wie ehemals gezeigt worden ist, Anklagen und Verdammen der Ketzer

gleich-

gleichsam nur das Werk eines Augenblicks war, auch in diesen Händeln auftreten sieht: so erwartet man sogleich, daß auch von den Stedingern die gewöhnlichen ungereimten Sagen verbreitet und geglaubt worden seyn möchten. In der That giebt es Gregor der Neunte selbst zu erkennen, daß er ohne Bedenken alles vor wahr angenommen habe, was ihm Conrad und andere Ketzerfeinde von ihnen berichtet hatten. Er trug es ihm nicht allein im Jahr 1233. auf, an ihrer Bekehrung zu arbeiten; oder, wenn sie unverbesserlich wären, einen heiligen Krieg wider sie zu stiften; (ap. Raynald. ad a. 1233. n. 41. p. 406.) sondern schrieb auch bald darauf zugleich an ihn, an den Erzbischof von Mainz, und an den Bischof von Hildesheim, daß sie zur Ausrottung dieser Ketzer durch Kreuzsoldaten alles beytragen möchten. In diesem Schreiben (ap. Raynald. l. c. n. 42—45. p. 406. sq.) beruft er sich auf ihren Bericht, nach welchem unter allen Ketzereyen, welche damals Deutschland angesteckt hätten, die Stedingische die entsetzlichste und vollkommenste sey, wider welche selbst unvernünftige Thiere, ja sogar die Elemente bewaffnet werden sollten. Nunmehr beschreibt er ihnen, — von denen er selbst zum Theil diese Mährchen empfangen hatte, — den Eintritt in diese Sekte, und ihre Irrthümer mit einer fast unglaublichen Leichtgläubigkeit. „Wenn, sagt er, ein Neuling in dieselbe aufgenommen wird, und zuerst in die Schulen der Elenden hineingeht: so erscheint ihm die Gestalt von einem Frosche, welche andere eine Kröte zu nennen pflegten. Diese küssen einige am Hintern; andere am Maul, indem sie die Zunge und den Speichel des Thiers in ihren Mund auffassen. Diese zeigt sich bisweilen in gehöriger Größe; manchmal aber in der Gestalt einer Gans oder Ente; meistentheils nimmt sie auch die Größe eines Backofens an. Hierauf begegnet dem

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Neulinge auf seinem Wege ein Mensch von wunderbarer Blässe, der äußerst schwarze Augen hat, und bis auf die Knochen ausgezehrt und hager ist. Diesen küßt er, und fühlt dabey eine Kälte, wie von Eis; gleich nach dem Kusse aber verschwindet das Andenken des katholischen Glaubens aus seinem Herzen ganz und gar. Sodann setzen sie sich zur Mahlzeit nieder, und nach derselben steigt durch eine Bildsäule eine schwarze Katze, einem mittelmäßigen Hunde gleich, herab. Diese küßen am Hintern zuerst der Neuling, alsdann der Lehrer und alle Vollkommene; die Unvollkommenen aber werden vom Lehrer geküßt." Doch es ist vielleicht schon zu viel von diesen pöbelhaften Nachreden und Inquisitormäßigen Anschwärzungen beygebracht worden. Alles übrige läuft mit diesem darauf hinaus, daß die Stedinger unter solchen Gestalten den Teufel als ihren Gott und Lehrer verehren. Auch beschuldigt sie der Papst, daß sie die geweihte Hostie nur darum jährlich einmal von einem Priester empfängen, um sie zu Hause in das heimliche Gemach zu werfen. Auf gleiche Art suchte er durch seine Schreiben die Bischöfe des Mainzer Kirchensprengels, Friedrich den Zweyten, und seinen Sohn, den König Heinrich, zum Kriege wider diese Ketzer zu reizen. (Raynald. l. c. n. 46. p. 407.)

Hier kann man sich zur Bestätigung des Begriffs, den der Papst von ihren Ketzereyen und Schandthaten giebt, nicht auf die Nachrichten berufen, welche Albrecht von Stade (Chronic. ad a. 1234. p. 306.) davon hinterlassen hat. Denn diese sind, zum Theil in völlig gleichen Worten, ein bloßer Wiederhall der päpstlichen Schreiben, oder vielmehr der Berichte, die man ihm aus Deutschland zugeschickt hatte: mit beygefügten Wehklagen über die dabey sichtbare Verführung

rung des bösen Geistes, und der Versicherung, daß die Stedinger bereits eine unendliche Menge Bauern in der Nähe und Ferne geneigt gemacht hätten, ihnen bey der ersten Gelegenheit beyzustehen. Gottfried von Cöln hingegen, ein Mönch, der zu dieser Zeit nicht weit von ihnen entfernt lebte, weiß nichts von allen jenen abscheulichen Vorwürfen gegen die Stedinger. Er meldet nur, (Annales ad a. 1234. p. 399. in Freheri Scriptt. Rer. German. T. I. ed. Struv.) sie wären wegen ihrer Ausschweifungen (excessibus) und Entziehungen des Zehnten, viele Jahre lang excommunicirt, und als Verächter der Schlüssels gewalt der Kirche, angesehen worden; da sie tapfere Männer gewesen wären: so hätten sie die benachbarten Nationen, ja selbst die Grafen und Bischöfe mehrmals bekriegt; wären öfters Sieger gewesen; aber selten überwunden worden. Um dieser Ursache Willen, sey unter päpstlichem Ansehen (denn höchst wahrscheinlich muß man an Statt des Gedruckten; auctoritate populi, das keinen Verstand giebt, auctoritate papali lesen;) das Kreuz wider sie in vielen Kirchensprengeln gepredigt worden. J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Davon sah man schon im Jahr 1233. die Würkung, daß der Erzbischof von Bremen durch die Menge derer, welche sich zum Kreuzzuge wider die Stedinger einfanden, das Land derselben mit Plündern und Feuer verwüsten lassen konnte. Vierhundert derselben wurden um des Nahmens Christi Willen getödtet, ausgenommen Kinder und Weiber; die Gefangenen aber verbrannte man als Ketzer. Doch bald darauf verlor der Erzbischof gegen sie viele seiner Soldaten; zumal da auch der Herzog von Lüneburg den Stedingern Beystand leistete; bis dieser von dem Papste genöthigt wurde, sie zu verlassen. (Wolter l. c. p. 57. 58.)

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

58.) Noch wehrten ſie ſich bis ins Jahr 1234.; erſchlugen einen Dominicaner, der ihnen ſcharfe Verweiſe gab, daß ſie den Zehnten und andere Abgaben an die Bremiſche Kirche nicht zahlten; ingleichen einen Grafen von **Oldenburg**, der ſich zu hitzig in ihr Land gewagt hatte. Aber im gedachten Jahre verſammelte ſich bey **Bremen** ein Kriegsheer von vierzigtauſend Kreuzſoldaten wider ſie, welche beſonders aus ganz Weſtphalen und aus den benachbarten Landen herbeygeeilt waren, um durch die Ermordung von Ketzern Ablaß zu verdienen. Dieſer Uebermacht konnten die **Stedinger** nicht widerſtehen. Es kam zu einer Hauptſchlacht; ſie fochten mit einer Art von Wuth; der Clerus des Kreuzheers ſtand auf einer Anhöhe, und ſang klägliche Lieder, indem er zugleich um den Sieg betete; endlich wurden ſie gänzlich geſchlagen. Nach **Albert von Stade** (l. c. p. 307.) verloren ſechstauſend; nach andern weit wenigere das Leben; viele flüchteten ſich in andere Gegenden; die übrigen mußten ſich dem Erzbiſchof unterwerfen. In dem Schreiben, welches **Gregor der Neunte** im folgenden Jahre 1235. an dieſen Prälaten ergehen ließ, (ap. Lindenbrog. l. c. p. 172.) legte er gleichſam ſelbſt wider ſich, wie **Ritter** wohl bemerkt hat, (l. c. p. 49. ſq.) ein Zeugniß für ſie ab. Denn auf die Bitte der noch übrig gebliebenen, hob er zwar die gegen ſie ausgeſprochene Excommunication mit der Bedingung auf, daß ſie dem Erzbiſchof für das Vergangene Genugthuung erweiſen, und künftig gehorchen ſollten; ſprach aber von gar keiner Ketzerey, die ſie abſchwören ſollten; ſondern nur von **Ungehorſam** und **Empörung**.

Gegen dieſe großen Auftritte in den kirchlichen Händeln, welche die mit einander fechtenden **Griechen** und **Lateiner**, die **Catharen**, **Waldenſer**, **Albi-**

Albigenser, Inquisition und Ketzerkriege verursachten, gehalten, erregen freylich die übrigen Religionsstreitigkeiten dieser Jahrhunderte, die kirchlichen Partheyen, und einzelen freydenkenden Christen oder ehrlichen Schwärmer, (bis auf wenige Begebenheiten solcher Art, die bereits in einem andern Zusammenhange erzählt worden sind,) keine sonderliche Theilnehmung. Aber eine kurze Beschreibung darf ihnen doch nicht entzogen werden, weil es keiner ganz an lehrreichen Folgerungen für den Geist dieser Zeiten fehlt. Die theologischen Zwistigkeiten der Griechen im zwölften Jahrhunderte hatten meistentheils das Sonderbare an sich, daß die Kaiser selbst ihre Religionseinsichten dabey auf eine entscheidende Art zu zeigen suchten. So hatte **Alexius Comnenus**, wie man in der Geschichte der **Bogomilen** gesehen hat, (oben S. 462. fg.) gegen den Anführer dieser Parthey den Theologen gemacht, und ihn auch zu einem, möchte man fast sagen, gewöhnlichen Ziele der polemischen Theologie dieses Zeitalters, auf den Scheiterhaufen gebracht. Sein Enkel, **Manuel Comnenus**, der seit dem Jahr 1143. regierte, hatte viele natürliche Anlage zu einer angenehmen Beredtsamkeit; schrieb artige Briefe; hielt auch öffentliche Vorträge über die Religion. Er zeigte wenigstens in kirchlichen Angelegenheiten nicht gemeine Einsichten. Denn da er fand, daß die Mönche durch ihre Landgüter, Weinberge, und andere Besitzungen, ganz wider ihre erste Bestimmung, in eine Menge weltlicher Sorgen und Geschäfte verwickelt wurden: so nahm er ihnen dieselben alle, und wies ihnen dafür aus dem öffentlichen Schatze so viel an, als zu ihrem Unterhalte nöthig war. Auch entfernte er die vorzüglichsten unter ihnen in ein von ihm erbautes Kloster in Pontus, wo sie eben so ruhig als einsam, wie es die erste Absicht des Mönchsstandes war, leben sollten.

J. n. C. G. 1073 bis 1301.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Er mißbilligte überdieß die zu große Vermehrung der Klöster, und erneuerte die von dem Kaiser **Nicephorus Phocas** dawider gegebene Verordnung; tadelte daher auch seinen Vater und andere Anverwandten, daß sie den Mönchen so viele reichliche Schenkungen ertheilt, sie mitten unter die verführerischen Reizungen von **Constantinopel** versetzt, und diesen der Welt Abgestorbenen prächtige Grabmähler erbauet hätten, in denen man sie gar nicht mehr erkenne. **Niceras Choniates**, der dieses erzählt, (Annales, Manuel Comnenus, L. VII. c. 3. p. 134. sq. ed. Paris.) tadelt ihn an einem andern Orte, (c. 5. p. 137.) daß er öfters in Versammlungen von gelehrten Fragen aus der heil. Schrift vorgelegt, und die Auflösung derselben von ihnen verlangt habe: Fragen, welche gar nicht hätten erörtert werden sollen, sagt dieser Schriftsteller; und wobey er wenigstens seine eigenen Erklärungen nicht hätte der Schrift aufdringen sollen; als wenn ihm Christus selbst höhere Belehrungen über sich gegeben hätten. Eine solche Frage war diese: **ob sich der ein Mensch gewordene Gott zugleich darbringe oder opfere; und auch dargebracht oder geopfert werde?** Es entstand darüber ein langer Streit; endlich trat der Kaiser der frommen und richtigern Meinung bey; ohne daß der Geschichtschreiber gemeldet hätte, worinne diese bestanden habe. An Statt dessen berichtet er, daß eben da über diese Frage vor dem Kaiser gestritten wurde, zu einer ungewöhnlichen Jahreszeit ein so heftiger Donnerschlag gehört worden sey, daß einige der Anwesenden auf die Erde niedergefallen wären. Die Gegner der von dem Kaiser angenommenen Meinung, mehrere angesehene Bischöfe, wurden nunmehr alle abgesetzt.

Einige Jahre darauf warf **Manuel** eine andere Frage über die Auslegung der Stelle; **Der Vater ist**

größer

gröſser als ich, auf. Nicetas urtheilt wieder davon (l. c. p. 137. sq.) er habe mit Geringschätzung der alten, zwar verschiedenen, aber zur Bestimmung dieser Streitfrage hinlänglichen Erklärungen der Kirchenväter, seine eigene vorgebracht, hartnäckig vertheidigt, und nach derselben jene gedreht. Denn da manche sagten, der Vater sey als die Grundursache gröſser; andere jene Wörte von der menschlichen Natur verstünden; andere zwar von dem Worte Gottes; aber nicht schlechtweg, und nach dem Wesen; sondern nach der groſsen Erniedrigung desselben durch die Menschwerdung; andere sie anders, aber immer doch gottseelig, auslegten: so habe der Kaiser alles dieses als unzulänglich verworfen, und auf einer Kirchenversammlung alle Anwesende genöthigt, folgenden Schluß zu unterschreiben: „Ich nehme zwar die Meinungen der heiligen Väter über diese Stelle an; behaupte aber, daß sie sich auf sein erschaffenes und Leidensfähiges Fleisch beziehe.“ Eine Erklärung, setzt Nicetas hinzu, welche den Menschgewordenen Sohn geringer macht als den Vater; gleichsam als wenn er durch die menschliche Natur seine göttliche Würde verloren hätte. Der Kaiser soll auch (ein eben nicht wahrscheinlicher Umstand,) denen Tod und Bann gedroht haben, welche diesen Schluß nicht etwan nur leise tadeln, sondern bloß mit den Augen durchgehen würden; und auf seinen Befehl soll derselbe, in eine steinerne Tafel eingehauen, in der Hauptkirche aufgestellt worden seyn. J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Handelte gleich Manuel unvorsichtig, daß er solche Fragen in eine öffentliche Bewegung brachte; so war doch seine Beantwortung eben nicht schlechter, als manche von den Kirchenvätern ausgesonnene. Bey der dritten Streitigkeit aber, zu welcher er Anlaß gab, war er offenbar klüger, als seine Theologen. In al-

len catechetiſchen Schriften der Griechen wurde damals der kugelförmige (ὁλόσφυρος) Gott Muhammeds verflucht. Dieſe Stelle wollte der Kaiſer ausgeſtrichen wiſſen: denn, ſagte er, die Agarener, (oder Muhammedaner) welche unſern Glauben annehmen wollen, ärgern ſich an jeder Läſterung Gottes. Als er aber ſolches dem Patriarchen Theodoſius und den vornehmſten Clerikern der Hauptſtadt zumuthete: weigerten ſie ſich deſſen alle, weil vielmehr durch jene Stelle die wahre Lehre von Gott beſtätigt werde, indem man nicht den Schöpfer des Himmels und der Erde; ſondern den falſchen Gott Muhammeds verfluche. Unbefriedigt durch ihre Gründe, ließ der Kaiſer eine ſehr einnehmend darüber abgefaßte Verordnung an ſeinem Hofe vorleſen; und da der Patriarch ſich immer noch mit andern Biſchöfen widerſetzte: nannte er ſie die größten unter allen Thoren. Nach andern vergeblichen Verſuchen, und, da ſie ſogar verſicherten, ſie wollten die Entſcheidung dieſer Streitigkeit dem Papſte des alten Roms überlaſſen, brachte es der Kaiſer doch endlich ſo weit, daß ſie darein willigten, der Fluch gegen den Gott des Muhammed ſollte künftig Muhammed ſelbſt und ſeine Religion in ihren catechetiſchen Büchern verletzt werden. Auch dieſe Nachrichten hat Nicetas Choniates aufgezeichnet. (l. c. p. 138—141.) In den neuern Zeiten hat man erſt erkannt, daß die Beſchuldigung, als wenn Muhammed und ſeine Anhänger Gott eine kugelförmige Geſtalt beygelegt hätten. Beſonders hat Reland (de Relig. Mohammedica, L. II. p. 143. ſq. Trai. ad Rhen. 1717. 8.) gezeigt, daß, wenn gleich das Wort الصمد welches in der 112. Sura des Korans von Gott gebraucht wird, bisweilen etwas Dichtes bedeutet, (bey den Griechen ὁλόσφυρος, wovon beym Plinius, Hiſt. Natur. L. XXXIII. c. 24. ὁλοσφυρότατον vorkömmt)

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

er

es doch, Gott zugeschrieben, nichts anders als Ewig heißen könne; womit nicht allein alle Begriffe, welche Muhammed von Gott gegeben hat, sondern auch die Lehrer seiner Religion und Ausleger des Korans übereinstimmen, indem sie stets alles Körperliche von Gott schlechterdings entfernt haben. J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Die Theologen der abendländischen Kirche fanden in diesem zwölften Jahrhunderte, außer den größern und berühmtern, schon beschriebenen Religionspartheyen, auch noch an einigen unbedeutenden, die aber Aufsehen genug erregten, Gelegenheit genug, um ihre Bekehrungskunst zu üben. Tanchelm, der auch Tanquelin genannt wird, stiftete eine solche um das Jahr 1115. oder etwas früher, besonders in Brabant. Von ihm meldet sein Zeitgenosse Abälard, (Introduct. ad Theologiam, L. II. p. 1066. in Opp.) daß dieser Laie so unsinnig gewesen sey, sich vor den Sohn Gottes auszugeben; auch sollte er sich zu Ehren von dem verführten Volke eine Kirche haben bauen lassen: Er reiste zuerst in Mönchskleidung, von einem Priester begleitet, nach Rom; kam aber bald nach Utrecht, und fand daselbst nicht wenig Anhänger. Daher bat der Clerus dieser Kirche, die eben damals keinen Bischof hatte, den Erzbischof von Cöln in einem Schreiben um Beystand wider denselben, das der kaiserliche Bibliothekar, Sebastian Tengnagel, zuerst bekannt gemacht hat; (in Collect. vett. monumentor. contra Schismaticos, p. 368. sq. Ingolstad. 1612. 4.) das aber auch in andere Sammlungen eingerückt worden ist. (in Act. SS. Antverp. T. I. Iunii, p. 845. et in Collect. Iudicior. de novis erroribus, per Car. Du Plessis d'Argentré, T. I. p. 11. sq. Paris. 1724. fol.) Darinne wird Tanchelm ein Antichrist genannt, der den Papst, die Erzbischöfe, Bischöfe und den gesammten Clerus vor nichts

J. n. C. 1073 bis 1303.

nichts erklärt, **Christum** selbst getheilt, und behauptet habe, nur bey ihm und den seinigen sey die wahre Kirche. Zuerst, heißt es weiter in diesem Schreiben, habe er in den Seegegenden das rohe Volk an sich gezogen, und durch Weiber, mit denen er einen heimlichen und unzüchtigen Umgang pflegte, seine Irrthümer ausgestreuet, auch diese ihren Ehemännern beliebt gemacht. Darauf habe er auf weiten Feldern vor einer großen Menge gepredigt, und sey dabey wie ein König, umgeben von einer Leibwache, die ihm Fahne und Schwerdt vortrug, einhergetreten. Er habe die Sacramente verachtet; vom Genusse des Abendmahls abgemahnt, und verboten, den Priestern Zehnten zu entrichten. Endlich habe er sich gar Gott genannt, weil er eben sowohl als **Christus** den heil. Geist empfangen hätte. Würklich hätten auch einige seine Gottheit so sehr verehrt, daß er ihnen sein Badewasser als ein für Leib und Seele kräftiges Sacrament austheilen könnte. Mit einem Bilde der Jungfrau **Maria** habe er sich öffentlich verlobt, und die Kosten zu seiner Hochzeit mit ihr durch einen sehr reichlichen Geldbeytrag von dem Volke eingetrieben. Die Schandthaten **Tanchelms** und seiner Anhänger, sagt endlich dieser Clerus, seyen unzählich, und der Gottesdienst sey durch sie in eine solche Verachtung gebracht worden, daß man denjenigen vor den heiligsten halte, der denselben am meisten geringschätze.

Von **Utrecht** kam **Tanchelm** nach **Antwerpen**, eine volkreiche Stadt, die aber nur einen einzigen Priester hatte; der noch überdieß desto weniger Vertrauen genoß, weil er in der Ehe mit einer Anverwandtinn lebte. Hier würde es also **Tanchelmen**, wie einer seiner Zeitgenossen erzählt, (Vita S. Norberti, in Actis SS. l. c. p. 843. und beym d'Argentré,

tre', l. c.) leicht genug, einen Haufen von dreytau- J. n. C. G.
end Streitern (pugnatorum) auf seine Seite zu zie- 1073
jen. Dieser Schriftsteller bestätigt die vorher ange- bis
ührten Nachrichten, mit dem Zusatze, daß derselbe 1303.
eine unzüchtigen Ausschweifungen vor ein geistliches
Werk ausgegeben habe. Endlich erschlug ihn ein
Priester im Jahr 1124. oder 1125. Aber auch nach
einem Tode konnte diese Parthey nicht ausgerottet
verden; ob man gleich zwölf Cleriker nach Antwerpen
)en schickte. Als man aber den heiligen Norbert,
Stifter des Prämonstratenser-Ordens, dahin berufen
atte: wußte er gar bald die Häupter der Sekte zur
lbschwörung ihrer Irrthümer zu bringen; und die
brigen folgten ihrem Beyspiel. Der P. Hugo hat
ieses sehr redneriſch, aber auch mit eingemischten Un-
chtigkeiten, beschrieben. (La Vie de S. Norbert,
.126—131. à Luxembourg, 1704. 4.) Glaubt
ian den bisher angeführten Berichten; wiewohl sie
was überladen zu seyn scheinen: so war Tanchelm
igleich ein Wahnsinniger und ein Böſewicht, der
um einen Platz in einer Religionsgeschichte verdient.
Mosheim hält ihn vor einen Mystiker, der den öf-
ntlichen Gottesdienst verworfen, und die Laster des
lerus heftig gerügt habe; der aber deswegen sehr ver-
umdet worden sey. (Institt. Hist. Eccles. ant. et
c. p. 485.) Doch zu diesem Begriffe sind nicht siche-
Züge genug vorhanden.

Gewisser kann wohl Eudo de Stella, den Franzosen Eon nannten, unter die thörichten chwärmer dieser Zeiten gerechnet werden; nur daß in auch in seine Geschichte sehr häufig einen unmit-)aren Einfluß des Teufels leichtgläubiger Weise ein- chlossen hat. Die vollständigste Nachricht von ihm : Wilhelm von Newbridge, der am Ende die-

ses

ſes Jahrhunderts ſchrieb, hinterlaſſen; (de rebus Anglicis, L. I. c. 19.) und Du Boulay hat ſie auch in ſein Werk (Hiſt. Univerſ. Pariſ. T. II. p. 241. ſq.) eingerückt. Nach derſelben war Eon ein ungelehrter Menſch, der ſich einbildete, in der gewöhnlichen Beſchwörungsformel: Per Eum, qui venturus eſt iudicare vivos et mortuos, et ſeculum per ignem, ſey er es, der durch das Wort Eum angezeigt werde. Er beſaß eine ungemeine Geſchicklichkeit, die Seelen der Einfältigen an ſich zu locken; eine große Menge verehrte ihn als den Herrn der Herren. Bisweilen durchſtrich er mit der äußerſten Schnelligkeit mehrere Länder; ein andersmal hielt er ſich mit allen ſeinen Anhängern in wüſten Gegenden auf; plötzlich aber brach er gegen Kirchen und Klöſter hervor. Da er von anſehnlicher Herkunft war: ſo beſuchten ihn ſeine Bekannten und Anverwandten; theils, um ihm Verweiſe zu geben; theils um ſeinen Zuſtand auszuforſchen. Er ſchien alsdann in großer Herrlichkeit und königlicher Pracht zu leben; ſeine Gefährten giengen müſſig und koſtbar gekleidet herum; ſie ſpeiſten vortrefflich, und waren ſehr vergnügt; ſo daß die meiſten, die ihn beſuchten, auch verführt wurden. Aber es war lauter Blendwerk, fährt der ſelbſt etwas verblendete Geſchichtſchreiber fort; ſie wurden von den Teufeln nicht mit wahren, ſondern luftigen Speiſen genährt. Denn einige von ihnen geſtanden nachmals ſelbſt, daß ſich ihnen zwar, ſo oft ſie wollten, die beſten Speiſen dargeboten haben; daß ſie aber gleich nach dem Genuſſe derſelben wieder hungrig geworden ſind. Wer auch nur wenig von dieſen Speiſen koſtete, der wurde gleich mit Neigung gegen ihre Parthey angefüllt. Es war ſogar gefährlich, ein Geſchenk von ihnen anzunehmen: und als einſt jemand einen ſehr ſchönen Habicht angenommen hatte, führte ihn dieſer (denn es war der Teufel,) in

J. n C. G. 1073 bis 1303.

in die Lüfte fort. Die Fürſten hatten den Eon öfters mit Soldatenhaufen vergebens aufgeſucht; endlich nahm ihn der Erzbiſchof von Rheims gefangen. Auf der Synode, welche Eugenius der Dritte in dieſer Stadt im Jahr 1148. hielt, behauptete er noch immer ſeine höchſte Würde, und die getheilte Regierung der Welt zwiſchen Gott und ihm. Er wurde darauf in ein Gefängniß gebracht, in welchem er nicht lange darnach geſtorben iſt. Seinen Schülern hatte er die Nahmen Weisheit, Gericht, und andere ähnliche, beygelegt. Da mehrere derſelben ihre Einbildung von ihm und ſich, als Mitregenten der Welt, nicht fahren laſſen wollten: ſo wurden ſie auf Scheiterhaufen geſetzt. Auch Otto von Freyſingen gedenkt mit wenigen Worten dieſes ſeltſamen Mannes, und läßt ihn, in dem Kloſter St. Denys eingeſchloſſen, ſein Leben endigen. (de geſtis Frider. I. Imper. L. I. c. 54. 55. p. 439. ap. Vrſtiſ. T. I.)

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Drey andere kleinere Religionsgeſellſchaften eben dieſes zwölften Jahrhunderts können hier neben einander ſtehen; jede derſelben ſuchte gewiſſe Verbeſſerungen und Wiederherſtellungen entweder in der Religion, oder im Zuſtande der Menſchen, einzuführen. Die erſte, welche ſich in Italien, beſonders in der Lombardey, bildete, hieß, außer dem Nahmen Paſagii oder Paſagini, wovon man die Urſache nicht weiß, auch die Parthey der Beſchnittenen, (Circumciſi) weil ihre Mitglieder nicht allein alle beſchnitten wurden; ſondern auch überhaupt die Ausübung des Moſäiſchen Geſetzes beybehielten. Sie leugneten ferner, daß Chriſtus ſeinem Vater an göttlicher Würde gleich ſey, und verwarfen die ganze Lehre von der Dreyeinigkeit. Alle Kirchenlehrer und die geſammte Römiſche Kirche verdammten ſie. Bonacorſi, dieſer abtrünnige Lehrer der

J. n. C. G. 1073 bis 1303. der Catharen, legt ihnen die gedachten Irrthümer bey, und widerlegt sie, weil sie sich auf die Bibel beriefen, aus derselben. (Vita haereticorum, p. 211. sq. in Dacherii Spicileg. Scriptt. vett. T. I. ed. nov. — Die zweyte dieser Partheyen, welche von der Mütze, welche sie trug, (Caputium) die Benennung Caputiati bekam, wurde im Jahr 1182. in Auvergne von dem Zimmermann **Durand** gestiftet. Ihm sollte die Jungfrau **Maria** in einem Walde erschienen seyn, und ein kleines Bild von sich und ihrem Sohne mit der Aufschrift: „Lamm Gottes, das du die Sünden der Welt trägst, schenke uns den Frieden!“ zugleich mit dem Befehl übergeben haben, es dem Bischof von **Püy** einzuhändigen, damit dieser in seinem Kirchensprengel und in den benachbarten ankündigen möchte, alle, welche den Kirchenfrieden beobachten wollten, sollten sich dergleichen Bilderchen verfertigen, und dieselben an ihren weißen Mützen tragen, auch sich endlich mit einander verbinden, alle Feinde der öffentlichen Ruhe auszurotten. Viele Bischöfe, vornehme Herren, auch Leute geringen Standes, vereinigten sich dergestalt mit einander, und erfüllten würklich jene Absicht. So erzählt **Robertus de Monte**, ein Abt in der Normandie zu dieser Zeit, den Ursprung und die Bestimmung der Sekte. (Append. ad Chronograph. Sigeb. Gemblac. ad a. 1183. p. 935. in Pistorii Scriptt. Rer. German. T. I. ed. Struv.) Aber ein alter Geschichtschreiber der Bischöfe von **Auxerre** (Historia Episcopor. Autissiodorens. p. 477. sq. in Labbei Nova Biblioth. Mstor. T. I. Paris. 1657. fol.) stellt sie desto gefährlicher vor. Er läßt sie unter dem Pöbel, als eine wider die Obrigkeit, und zu deren gänzlicher Aufhebung sich empörende Parthey, entstehen. Die in derselben Verbundenen, sagt er, hefteten an ihren Mützen zum Kennzeichen bleyerne Bilder

der von der heil. Jungfrau von Püy an. Alle wollten sich in die ursprüngliche Freyheit der ersten Menschen versetzen: und nicht nur in den Gegenden von Auxerre und Bourges; sondern auch bis nach Burgund hin, vermehrte sich ihre Anzahl so stark, daß sie bereit waren, die angemaaßte Freyheit mit dem Schwerdte zu vertheidigen. Hugo, Bischof von Auxerre, in dessen Kirchensprengel sie am zahlreichsten waren, gieng also mit einer Anzahl Soldaten auf sie los; nahm zu Giac, welches ganz von den Caputiaten angefüllt war, alle gefangen; strafte sie um Geld, und ließ ihnen die (vermuthlich an die Kleider angenähten) Mützen abschneiden; so daß sie ein Jahr lang hindurch mit bloßen Köpfen der Sonnenhitze und dem Froste ausgesetzt seyn sollten. Doch bewog ihn der Erzbischof von Sens, ihnen diese harte Strafe für den noch übrigen Rest des Jahres zu erlassen. So wurde diese Parthey in kurzem zerstört; und diese Erzählung scheint wegen ihrer genauen Umständlichkeit, auch weil sie in dem Gebiete von Auxerre selbst aufgesetzt worden seyn mag, den Vorzug vor der erstern zu verdienen. — Von der dritten dieser Partheyen bekömmt man bloß aus einer Predigt des heil. Bernhard, worinne er sie bestritten hat, (Serm. L. XV. in Cantica, p. 771. sq. T. IV. Opp. ed. Venet.) einige Nachricht. Sie bestand nach seiner Beschreibung aus Bauern und Handwerkern, welche die Lebensart der Apostel nachzuahmen vorgaben. Daher arbeiteten und beteten sie gemeinschaftlich; hielten den Eid vor unerlaubt; lebten zwar ehelos; aber in beständiger Gesellschaft von Frauenspersonen, mit denen sie auch in einer Kammer schliefen. Man merkt wohl, daß alle diese Partheyen etwas von der Unschuld, der Freyheit und den Rechten des ältern Menschengeschlechts, auch

J. n. C. G. 1073 bis 1304.

der ersten Christen gehört hatten; aber richtige Begriffe besaßen sie davon keineswegs.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Eine ähnliche Freyheit suchten die **Brüder und Schwestern des freyen Geistes** (Fratres et Sorores liberi Spiritus) im dreyzehnten Jahrhunderte zu behaupten, indem sie sich diesen Nahmen deswegen gaben, weil sie nach Röm. C. VIII. v. 2. 14. versicherten, sie seyen als Kinder Gottes von dem Gesetze ganz frey geworden. In Deutschland und in den Niederlanden nannte man sie **Begharden und Begutten**, von welchen Nahmen bald mehr gesagt werden wird; in Frankreich **Beguinen**, und in der Sprache des Pöbels, der sie mit Possenreißern verglich, **Turlupins**. **Mosheim** hat zuerst, zum Theil aus handschriftlichen Nachrichten, ihre Meinungen ins Licht gesetzt. (Institutt. Hist. Eccl. ant. et recent. p. 552—555.) Sie waren eine Art von **Pantheistischen Mystikern**, welche alles aus Gott ausfließen und in ihn zurückkehren ließen; daher die Seelen und die Welt selbst Gott nannten; alles was in der Schrift von **Christo** gelehrt wird, auch auf jeden frommen Menschen anwandten, der eben sowohl wie er, Gottes Sohn und göttlicher Natur theilhaftig sey; und also auch für solche Christen den ganzen öffentlichen Gottesdienst nebst den Sacramenten vor überflüssig erklärten. Doch außer denen unter ihnen, welche sich solchergestalt vom Religionscärimoniel und von den Kirchengesetzen ganz frey gemacht hatten, und der Verehrung Gottes ihren Sitz bloß im Herzen anwiesen, auch darum viele Mönche und Nonnen in Schwaben beredeten, ohne alle Regel nach einem freyern Geiste zu leben; (eine Kühnheit, welche ihnen nicht selten von den **Inquisitoren die Todesstrafe** zuzog;) waren auch schlimmere Gattungen darunter. Manche bildeten sich ein, daß der Christ

durch

durch anhaltende Betrachtung göttlicher Dinge es ſo weit bringen könne, alle natürliche Triebe bey ſich zu erſtikken. Zum Beweiſe davon, giengen ſie ganz nackend in beyden Geſchlechtern vertraulich mit einander um, und lagen in Einem Bette beyſammen; denn wer dadurch, ſagten ſie, zu böſen Lüſten gereizt würde, der habe es noch nicht weit in der Vollkommenheit gebracht. Aber andere rechtfertigten die Sünden ſelbſt auf eine anſtößige Art: entweder dadurch, daß körperliche Handlungen die Seele des göttlichen Menſchen nichts angiengen; oder, daß er in ſeiner innigen Verbindung mit Gott wohl tauſend Todtſünden ohne Bedenken begehen könne, weil Gott es ſey, der Alles durch ihn würke. Man nannte ſie überhaupt, von dem vertraulichen Nahmen, den ſie ſich unter einander gaben, auch Schweſtrones; und außer Deutſchland finden ſie ſich zu dieſer Zeit auch in Graubündten und Italien. J. n. C. 1074 bis 1300.

Nur der ſonderbare Auftritt einer Päpſtinn macht die Geſchichte einer andern ſchwärmeriſchen Parthey von kurzer Dauer in dieſem Jahrhunderte etwas bemerkenswerth. Muratori hat dieſelbe aus den Urkunden des Proceſſes, der gegen die Stifterinn derſelben nach ihrem Tode und gegen ihre Anhänger erregt worden iſt, und aus den handſchriftlichen Nachrichten eines neuern Gelehrten, Puricelli, zuerſt aufgeklärt. (in Antiquitt. Ital. medii aevi, T. V p. 90. ſq.) Da ich aber ſein treffliches Werk jetzt nicht gebrauchen kann: ſo muß ich mich an dem Auszuge begnügen, den Füeßlin (in der neuen und unpartheyiſchen Kirchen- und Ketzerhiſtorie der mittlern Zeiten, Th. I. S. 475. fg.) daraus mitgetheilt hat. Guillelmina, oder Wilhelmina, aus Böhmen gebürtig; die ſich aber fälſchlich vor eine Tochter der Königinn Conſtantia, Gemahlinn des Königs Premislav,

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

mislav, ausgab, lebte um das Jahr 1280. zu Mailand. Sie behauptete, daß, so wie Christus wahrer Gott und Mensch im männlichen Geschlechte gewesen sey, und die wahren Christen seelig mache, so habe der heil. Geist in ihrem weiblichen Geschlecht die menschliche Natur angenommen, damit sie die Juden, Saracenen und falschen Christen zur Seeligkeit führen könne; eben so habe auch der Engel Raphael ihrer Mutter ihre Geburt verkündigt, wie ehemals Gabriel der Maria die Geburt Christi; ja sie versicherte auch, daß sie noch vor dem jüngsten Tage auferstehen, und ihren Jüngern erscheinen werde. Zu diesen gehörte vorzüglich der Bruder Andreas, und die Schwester Mayfreda. Um ihre Aehnlichkeit mit Christo durchaus fortzuführen, bestellte sie, so wie derselbe Petrum zu seinem Statthalter über die Kirche ernannt haben sollte, diese Mayfreda, eine Nonne aus dem Orden der Humiliaten, zu ihrer Verweserinn, und so sehr zur eigentlichen Päpstinn, daß sie völlig an die Stelle der Päpste und des Römischen Papstthums treten sollte. Als sie im Jahr 1280. gestorben war: baueten ihr zwar Andreas und Mayfreda einen Altar, und die letztere las ihr zu Ehren Messen. Allein Bonifacius der Achte unterdrückte dieses Gauckelspiel im Jahr 1300. Die beyden gedachten Anhänger der Wilhelmina ließen sich für ihre Lehrerinn martern, und starben in den Flammen; während daß es den Franciscanern erlaubt und rühmlich war, ihren Ordensstifter in eine noch größere Vergleichung mit dem Welterlöser zu setzen.

Weit mehr Aufsehen stiftete und währte auch viel länger der Apostelorden: oder die Gesellschaft der Apostel: ein neuer Versuch, wie man schon mehrere in diesem Zeitalter gesehen hat, an Statt der ungeheuren

geheuren Macht und der unsäglichen Reichthümer des Clerus, vornemlich aber der Päpste, die freywillige Armuth und die ganze ungekünstelte Lebensart der ersten Schüler Jesu herzustellen. Gerhard oder Gherardino Segarelli, ein junger Mensch, im Parmesanischen gebohren, ohne alle Gelehrsamkeit, errichtete diese Gesellschaft. Er wollte in den Orden der Franciscaner treten, und wurde von diesen Mönchen abgewiesen. Allein sein schwermüthiger Geist und seine düstere Einbildungskraft arbeiteten nun desto heftiger gegen einander. Er saß beynahe ganze Tage in der Franciscaner-Kirche zu Parma in tiefes Nachsinnen vergraben; und als er daselbst auf einem Lampendeckel die zwölf Apostel abgemahlt erblickte: glaubte er sich von Gott dazu ausersehen zu seyn, ihre Verfassung und ihre Sitten zu erneuern. Gar bald also nahm er die Gestalt an, in welcher sie ihm auf jenem Bilde erschienen waren; ließ Haare und Bart wachsen; kleidete sich in einen langen weißen Rock von grobem Tuche; warf darüber einen Mantel von starker Leinwand; umgürtete sich mit einem Stricke; legte Socken an die Füße, und gieng mit bloßem Kopfe einher. Sein kleines Haus zu Parma verkaufte er; schenkte das daraus gelöste Geld einem liederlichen Haufen, der auf der Straße würfelte; lief darauf öffentlich herum, indem er Buße predigte, und bettelte sich seinen Unterhalt zusammen. Nach diesem Anfange um das Jahr 1260. dauerte es einige Jahre, bis seiner gleichgesinnten Nachahmer dreyßig wurden; aber von dieser Zeit an vermehrten sie sich immer stärker. Als der Vorsteher dieser Gesellschaft hieß er der Herr der Apostelbrüder. Alle, welche zu derselben gehörten, lebten vom Almosen, und kleideten sich wie er; zogen in Städten und Dörfern herum, und verkündigten die Ankunft des Reiches Gottes; sie beteten dabey das

J. n. C. G. 1073 bis 1308.

J. n. C. 1073 bis 1303.

Vater Unser, und das Ave Maria; sangen ein Loblied auf die heilige Jungfrau; sagten das Apostolische Glaubensbekenntniß her, und hielten auch wohl Anreden. Um den Aposteln, wie sie glaubten, auch darinne gleich zu seyn, führten sie Frauenspersonen, aber bloß als Gefährtinnen, mit sich herum. Ob sie gleich die Lehre der Römischen Kirche nicht angriffen; so beschuldigten sie doch den Clerus derselben, vom Papste an, einer völligen Ausartung; fanden sie in der grossen Hure und dem siebenköpfigen Thiere der Offenbarung Johannis; tadelten insonderheit die Reichthümer der Bischöfe, und glaubten von Gott zur Reformation dieses Standes berufen zu seyn. Da sie aber diese Beschwerden nur vorsichtig und geheim vortrugen: so ließ man sie eine Zeitlang ungehindert predigen; sie breiteten sich außerhalb Italien auch in Spanien und Deutschland aus. Allein im Jahr 1280. war Gerhard so verdächtig geworden, daß ihn der Bischof von Parma gefangen setzen ließ. Sechs Jahre hielt er ihn in seinem Pallaste als einen Wahnwitzigen zurück; darauf verbannte er ihn aus seinem Kirchensprengel. Zugleich befohl Nicolaus der Vierte im Jahr 1286., daß dieser von den Päpsten nicht gebilligte Bettelorden nicht geduldet werden sollte; und bestätigte solches vier Jahre darauf durch eine neue Verordnung. Nunmehr aber wurden die Ketzerrichter auf die Apostelbrüder aufmerksamer. Man entdeckte an ihnen Ketzereyen; vier von ihnen, zwey von beyderley Geschlechte, wurden daher im Jahr 1294. zu Parma verbrannt. Ihr Vorsteher wurde ebenfalls eingezogen; schwor zwar seine Ketzereyen ab; da er jedoch in dieselben zurückfiel: erlitt er im Jahr 1300. in der gedachten Stadt eine gleiche Lebensstrafe. (Excerpta ex Salimbeni de Adam Chronica, in Notis Franco Pegna ad Eymerici Directorium Inquisitorum, p. 271

271. sq. Venet. 1595. fol. Chronicon Parmense, in Muratorii Scriptt. Rer. Italicar. T. I. p. 326. Limborch. Hist. Inquisitionis, p. 65. sq. Mosheims Geschichte des Apostelordens, im Versuche einer unpartheyischen und gründlichen Ketzergeschichte, S. 211—241. Helmstädt, 1746. 4. und in den Anmerkungen, S. 338. fg.) J. n. C. G. 1073 bis 1303.

An seiner Statt übernahm **Dolcino**, ein Mailänder, der ihn an Geistesgaben, Wissenschaft und Beredtsamkeit weit übertraf, die Regierung seines Ordens. Noch im Jahr 1300. ließ er sein erstes prophetisches Schreiben an alle Christen, und besonders an seine Schüler, ergehen. Darinne erklärte er seine Gesellschaft vor eine ganz geistliche, die nach dem Muster der Apostel, in gleicher Armuth, gebildet worden, und bloß durch innern Gehorsam verbunden sey; sie sey in diesen letzten Tagen zum Heil der Seelen von Gott ausgesandt worden; müsse aber auch eben so wie die Apostel leiden. **Die Kirche ist seiner Meinung nach durch einen vierfachen Zustand gegangen.** In dem ersten haben die Heiligen des Alten Testaments bis auf **Christum** gelebt. Im zweyten, bis auf den Römischen Bischof **Silvester**, war die strengste Keuschheit besser als die Ehe, und die Armuth vorzüglicher als der Reichthum. Dieses änderte sich im dritten so weit, daß es für die Kirche vortheilhafter wurde, Güter anzunehmen, und besser, zu regieren, als zu gehorchen. Allein mit ihren Schätzen nahmen auch allmählich die Tugenden in derselben ab; der heil. **Benedikt** und die Bettelmönche führten zwar vollkommenere Lebensarten; konnte aber doch nicht verhüten, daß eine allgemeine Ausartung im Clerus entstand. Daher hat Gott durch den Bruder **Gerhard** von **Parma** die Apostolische Lebensart, in einer weit vollkom-

menem Armuth, als die Bettelmönche ausüben, wie-
J. n. C. G. der herstellen lassen: und dieser vierte Zustand der Kir-
1073 bis che soll bis ans Ende der Welt fortwähren. Auch in
1303. der christlichen Kirche fand er vier Zeitalter; und der Römischen kündigte er den gänzlichen Untergang an. Schon im Jahr 1303. werde Gott, wie er sagte, den König von Sicilien, **Friedrich**, Sohn des **Königs Peter** von Aragonien, auf den Kaiserthron setzen, der zugleich über die ganze Welt herrschen werde. Dieser werde den Papst **Bonifacius den Achten**, dessen Schandthaten längst Rache gefordert hätten, nebst allen Cardinälen erschlagen; und eben dieses Schicksal werde auch alle übrige Geistliche und Mönche in der Welt durch das göttliche Schwerdt **Friedrichs** und der ihm untergeordneten Könige treffen; nur diejenigen ausgenommen, welche beyzeiten aus **Babylon** ausgehen, und sich in den **Apostelorden** begeben würden. Alsdann werde Gott selbst einen heiligen Papst einsetzen; die **Apostelbrüder** würden in völliger Freyheit und mit dem größten Nutzen in der Welt predigen, nachdem vorher der heil. Geist über sie reichlich werde ausgegossen worden seyn; und dieser glückseelige Zustand der Kirche werde bis zur Erscheinung des Antichrists fortdauern. Diese Weissagungen bestätigte **Dolcino** durch seine Auslegung der sieben Engel von eben so viel Gemeinen, an welche **Johannes** seine Offenbarung gerichtet hat. So verstand er unter dem Engel von **Pergamus** den Bischof **Silvester**; unter den Engeln von **Sardes** und **Laodicea** die heil. **Franciscus** und **Dominicus**; die Engel von **Smyrna** aber und von **Thyatira** sollten **Gerhard** und er selbst seyn. Um die Zeit, da diese glückliche Veränderung eintreffen sollte, war seine Gemeine bereits über mehrere tausend Mitglieder in und außerhalb Italien angewachsen; sie wurden aber auch in mehrern Gegenden dieses

landes verfolgt; und er selbst mußte sich, um nicht gefangen zu werden, nach Dalmatien flüchten. Doch die Erfüllung seiner Weissagungen hatte er zu früh angesetzt; er erlebte ihr Fehlschlagen im Jahr 1303.; ließ sich aber dadurch nicht irre machen. In einem neuen Sendschreiben erklärte er den Tod **Bonifacius des Achten** vor einen Vorboten jener großen Begebenheit an; versicherte den Fall der Römischen Kirche nach drey andern Jahren, und brachte eine Menge neuer biblischer Deutungen auf Personen seiner Zeit bey. Da er sich aber wieder verrechnet hatte: so streuete er ein drittes, nicht mehr vorhandenes Schreiben aus, das vermuthlich seine Anhänger in ihren Hoffnungen stärken sollte. (Historia Dulcini, Haeresiarchae Novariensis, auctore Anonymo synchrono, cum animadvers. Io. Ant. Saxii, in Muratorii Scriptt. Rer. Ital. T. IX. p. 425. sq. Additamentum ad Historiam Fratris Dulcini, ib. p. 443. sq. Eymeric. l. c. p. 317. **Mosheim** l. c. S. 241—263.) J. u. C. G. 1073 bis 1303.

Dolcino selbst kehrte im Jahr 1304. nach Italien zurück: vermuthlich um der Erfüllung seiner Vorherverkündigungen näher zu seyn. Er war jedoch nicht eher vor den Verfolgungen der Ketzerrichter in Sicherheit, als bis er sich auf einen hohen Berg bey dem Dorfe **Balmara** in dem Mailändischen Bisthum **Novara** begeben hatte. Hierher folgte ihm ein großer Theil seiner Anhänger beyderley Geschlechts, die am geringsten auf vierzehnhundert, von andern einige tausend stark angegeben werden. Sie verschanzten sich daselbst, und baueten sich Hütten; fielen aber auch öfters die benachbarten Gegenden an, um sich Lebensmittel und andere Bedürfnisse zu verschaffen. Bald rückte **Dolcino**, durch die Noth gedrungen, mit

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

ihnen weiter fort; plünderte aus festen Zufluchtsörtern Städte und Dörfer aus; besetzte besonders, nachdem er sich durch tiefen Schnee und unwegsame Gebürge durchgearbeitet hatte, im Jahr 1306. den hohen Berg Zebello im Bisthum Vercelli, und schlug die Kriegsvölker, mit welchen ihn, der dortige Bischof Rainerius, vom Päpstlichen Ablasse wie zu einem Kreuzzuge, gestärkt, angriff, mehrmals zurück. Seitdem stifteten seine Apostelbrüder vollends in der Nachbarschaft die grausamsten Verheerungen. Endlich aber schloß sie der Bischof durch Schanzen und Kriegsvölker dergestalt auf ihrem Berge ein, daß sie von einer fürchterlichen Hungersnoth geplagt, und dadurch äußerst geschwächt, im Jahr 1307. geschlagen, zum Theil niedergehauen, zum Theil gefangen wurden. Das letztere Schicksal traf auch ihr Oberhaupt Dolcino, und dessen Schwester, oder Gefährtinn, Margaretha aus Trient. Sie wurden bald darauf verbrannt; jener, nachdem man ihn vorher die entsetzlichsten Martern hatte ausstehen lassen, die er beynahe ohne einige Empfindlichkeit erduldete. Ein Mann von heldenmüthigem Geiste, in seinen Entwürfen und Maaßregeln bewunderswerth; aber durch Schwärmerey und Bedürfniß zu Ausschweifungen verleitet, die niemanden weniger als einem Apostelbruder geziemten. Er und seine Mitbrüder griffen eigentlich den Glauben der Römischen Kirche nicht an; wohl aber sie selbst, ihren Monarchen und ihren Clerus, welche sie alle vor äusserst verdorben hielten. Sie verwarfen den Eid und die Lebensstrafen; doch glaubten sie, daß man jenen zur Rettung seines Lebens ablegen, und selbst in gleicher Absicht, aber in keiner andern, lügen dürfe. So viel weiß man von ihnen ziemlich mit Gewißheit; hingegen hat die Beschuldigung, daß sie die Unzucht vor erlaubt gehalten hätten, gar keinen Grund. Ihre

Parthey

Parthey ſtarb mit dem Tode des Dolcino nicht aus. Im Gebiete von Spoleto, und in andern Gegenden Italiens, trifft man ſie im Jahr 1311. in ziemlicher Menge an. Zu Toulouſe wurde im Jahr 1320. Peter von Hugo, aus Gallicien gebürtig, der einer der eifrigſten Lehrer dieſer Parthey, zwanzig Jahre hindurch geweſen war, in Spanien und Frankreich, gefangen geſetzt, und konnte erſt nach zwey Jahren zur Abſchwörung der ihr eigenen Lehren und Gebräuche bewogen werden. Noch im Jahr 1368. beſchäftigte ſie die Synode zu Lavaur; ſeitdem kömmt ſie in der Geſchichte nicht mehr vor. (Hiſt. Dulcini, l. c. p. 425. ſq. Limborch. l. c. in Libro Sententiarum Inquiſitionis Tholoſanae, p. 360. ſq. Mosheim l. c. S. 266 — 332.) J. n. C. G. 1073 bis 1305.

Kürzer braucht hier nur die Nachricht von den Begharden und Beguinen, zwo nahe mit einander verwandten Partheyen beyderley Geſchlechts im dreyzehnten Jahrhunderte, zu ſeyn, weil die Abſtammung ihres Nahmens, und die Fratricelli, oder ſtrengern Franciſcaner, mit denen ſie in Verbindung traten, ſchon anderswo (Th. XXVII. S. 503. fg.) beſchrieben worden ſind; ihre merkwürdigern Schickſale aber mehr ins vierzehnte Jahrhundert fallen. Auch hier hat Mosheim, wie bey der Geſchichte der vorhergehenden Geſellſchaft, zuerſt mehr Licht und Vollſtändigkeit angebracht, als alle ſeine Vorgänger; wenn es gleich für ihn ebenfalls unmöglich war, alles ohne wahrſcheinliche Muthmaaßungen auszumachen. Außer den Erläuterungen, welche er darüber in ſeinem gröſſern Handbuche der Kirchengeſchichte (p. 530 — 535.) gegeben hat, hinterließ er ein beſonderes größtentheils vollendetes Buch über ihre Geſchichte in der Handſchrift; aus welcher es ein guter Kenner des Alterthums

und

und auch der Kirchengeschichte, Georg Heinrich Martini, der vor wenigen Jahren als Rector der Nicolaischule zu Leipzig verstorben ist, mit erheblichen Ergänzungen herausgegeben hat; (de Beghardis et Beguinabus Commentarius, Lipsiae, 1790. 8.) Daß die weibliche Gattung dieser Leute, die Beguinen, früher als die männliche, die Begharden, (wiewohl diese auch unter dem Nahmen Beguini erscheinen,) in Deutschland und in den Niederlanden vorkomme, ist in diesem Buche (p. 55. sq. 101. sq.) hinlänglich erwiesen worden; ingleichen, daß sie wohl schwerlich von der heil. Begga, Tochter Pipins, des berühmten Fränkischen Oberhofmeisters, oder vielmehr Fürsten im siebenten Jahrhunderte, Nahmen und Ursprung erhalten habe; wie von ihnen selbst und von vielen Gelehrten bis auf die neuesten Zeiten behauptet worden ist. Die ersten Spuren von ihnen zeigen sich um die Mitte des eilften Jahrhunderts zu Vilvorden in Flandern; häufigere im zwölften; aber im dreyzehnten breiteten sie sich in einem großen Theil von Europa aus. Es waren Frauenspersonen, welche aus einem Triebe der Gottseeligkeit, nach den Begriffen ihrer Zeit, in Gesellschaften zusammentraten, um sich in gemeinschaftlichen Häusern in der Frömmigkeit zu üben, in welchen sie entweder beysammen lebten; oder wenigstens ihre Versammlungen hielten. Sie hatten einige Aehnlichkeit mit den Nonnen; aber weder die Gelübde, noch die Regeln, und den übrigen Zwang derselben; am wenigsten ihre Güter und Einkünfte; sondern verschafften sich selbst durch Handarbeiten ihren Unterhalt: oder wandten die Schenkungen, die ihnen nach und nach zuflossen, meistentheils zum Besten der Armen und Kranken an. Dieser Gebrauch ihrer Besitzungen; ihr sittsames und arbeitsames Leben; die Zuflucht, welche verwaiſete Töchter, Wittwen, unglückliche

n. C. 1073 bis 1303

glückliche Frauensperſonen überhaupt in ihren Beguinenhäuſern fanden; mancher andere Vortheil, den ſie dem gemeinen Weſen durch allerley Beyſtand, Unterricht und Troſt bey Hülfsbedürftigen, unter andern auch bey den Sterbenden leiſteten, alles dieſes konnte es doch nicht verhindern, daß ſie, bereits ſeit der Mitte des dreyzehnten Jahrhunderts Verfolgungen erlitten. Wahrſcheinlich rührten dieſe von den Mönchen, und hauptſächlich von den Bettelmönchen, her, die alles, was den Beguinen, (die man auch Begutten nannte,) immer reichlicher geſchenkt wurde, ſich entzogen zu ſeyn glaubten, oder vielmehr fühlten. Sie wurden jedoch von Päpſten und weltlichen Großen in Schutz genommen; ſie ſelbſt aber ſuchten ſich allmählig dadurch zu retten, daß ſie ſich in die Gemeinſchaft mit dem dritten Orden der Dominicaner und Franciſcaner begaben. Doch manche merkliche Abweichungen von ihrer urſprünglichen Lebensart, ſelbſt von ihren frühern Religionsgeſinnungen, reizten ſelbſt die Päpſte im vierzehnten Jahrhunderte, ſich durch ſcharfe Geſetze wider ſie zu erklären. Unterdeſſen haben ſie ſich in einer verbeſſerten Geſtalt bis auf die neueſten Zeiten in den Niederlanden, beſonders zu Löwen in Brabant, erhalten. In Deutſchland findet man ſie bis zur Reformation des ſechszehnten Jahrhunderts zu Lübeck, zu Görlitz, zu Rochlitz und zu Leipzig, zum Theil unter dem Nahmen der Seelenweiber, oder Frauensperſonen, welche für das Heil der Seelen ſorgten. (Moshem. Comment. de Beghard. et Beguinab. c. 2. p. 101. ſq. Martinii Append. prior, ib. p. 579. ſq.) J. n. C. 1070 bis 1100.

Von den Beguinen ſcheinen allerdings die Begharden anfänglich Nachahmer geweſen zu ſeyn. Aber erſt ſeit dem Jahr 1215. erſcheinen ſie zuverläſ-

ſig

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

sig als eine besondere Gesellschaft, theils in Deutschland, theils in den Niederlanden. Matthäus Paris, der um die Mitte dieses Jahrhunderts schrieb, meldet zwar erst unter dem Jahr 1243. (Hist. Anglic. p. 611. Lond. 1640. fol.) daß um diese Zeit einige, besonders in Deutschland, die sich vor Mönche (Religiosos) ausgaben, in beyderley Geschlechtern, vornemlich aber im weiblichen, eine Mönchsgestalt; (habitum religionis) aber nur eine leichtere, angenommen hätten, indem sie sich durch ein Privatgelübde, ohne sich durch die Regel irgend eines Heiligen einzuschränken, und ohne sich in ein besonderes Kloster einzuschließen, zur Enthaltsamkeit und einfachen Lebensart verbindlich machten; ihre Anzahl habe auch in kurzem so sehr zugenommen, daß in der Stadt Cöln und in der umliegenden Gegend zweytausend derselben gewesen wären. Allein kurz vorher (p. 609.) bringt er das Schreiben eines Französischen Priesters bey, welcher darinne dem Erzbischof von Bourdeaux berichtet, daß er auf seiner Reise durch Oesterreich in der Stadt Neustadt von gewissen neuen Ordensgeistlichen, (Religiosis) welche Beguini hießen, beherbergt worden sey. Die Begharden machten also auch ursprünglich freyere, den Mönchen ähnliche, aber nichts weniger als Mönchsgesellschaften aus, welche aus ehelosen Männern von jedem Alter bestanden, die beysammen wohnten, mit einander speisten, beteten, und andere Andachtsübungen verrichteten; übrigens aber von Handarbeiten, besonders vom Weben, lebten. Sie hatten ihre Vorsteher und ihre Privatkapellen; jeder behielt sein eigenes Vermögen; und bald entstand auch ein gemeinschaftliches durch die Schenkungen reicher Personen, denen diese Lebensart gefiel. Man hat überdieß Ursache zu glauben, daß sie gastfrey gegen Fremde, mildthätig gegen Arme, und sorgfältige Verpfleger

pfleger der Kranken gewesen sind. Es währte nicht lange, so traten sie der dritten Regel des heil. Franciscus bey, nachdem sie von den Päpsten bestätigt worden waren; damit sie ihre Verfassung, die sonst von den Bischöfen leicht zerstört werden konnte, unter einem öffentlichen Ansehen fortzusetzen im Stande wären. Allein bereits seit der Mitte des dreyzehnten Jahrhunderts kamen andere, von diesen sehr verschiedene Gesellschaften der Beghärden (wie sie entweder selbst sich nannten, oder von dem großen Haufen genannt wurden,) zum Vorschein: schwärmerische Leute, die sich zwar das Ansehen einer vollkommenern Frömmigkeit gaben; aber darunter, wenn man den sie verdammenden Prälaten und Mönchsobern trauen darf, die frechsten Gesinnungen und viele Ausschweifungen verbargen. Daher wurden sie nicht allein, sondern auch die bessern Beghärden in den spätern Zeiten des gedachten Jahrhunderts verfolgt. Der Rector der Franciscaner zu Basel ließ im Jahr 1290. zu Colmar zwey Beguinen und zwey Beghärden, als Ketzer gefangen setzen; und auf der Synode zu Aschaffenburg im Jahr 1292. wurden die Beghärden sowohl als die Beguinen excommunicirt. Doch erst im vierzehnten Jahrhunderte wurde ihre Verfolgung so heftig, daß sich nur wenige von der gemäßigtern Art Beghardengesellschaften bis auf die neuern Zeiten erhalten haben. Uebrigens sind diese in der Folge auch unter dem ihnen beygelegten Spottnahmen Lollharden, welcher von dem altdeutschen Worte Lollen oder Lullen, das heißt, leise singen, herkam, bekannt geworden. (Annales Dominicanor. Colmarienſ. ad a. 1290. p. 25. in Vrſtiſii Scriptt. Rer. Germanic. T. II. ed. a. 1670. Mosheim l. c. p. 166 — 202. et in Inſtitt. Hiſt. Eccleſ. ant. et recent. p. 589. ſq. not. y.)

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Wollte

J. N. C. G. 1073 bis 1308.

Wollte man jede von der Gemeinschaft der grossen abendländischen, oder eigenthümlich Römischen Kirche abgesonderte, oder von ihr ausgeschlossene kleine Parthey, die freylich stets als ketzerisch angesehen und behandelt wurde, für die Ketzergeschichte dieser Zeiten aufsuchen: so würde diese zwar durch mehrere, zum Theil kaum erklärbare Sektennahmen noch weitläufiger; aber auch mit solchen angefüllt werden, wo bloß politische, der Kirche mißfällige Entwürfe und Unternehmungen die Stelle der Ketzerey vertraten. So wurden die Anhänger des Kaisers **Friedrichs des Zweyten** von der päpstlichen Parthey in Deutschland, welche ihm, auf Veranstaltung ihres Oberhaupts, im Jahr 1247. den Grafen **Wilhelm** von Holland als Thronbewerber entgegensetzte, nach ihrem gemeinschaftlichen Schlusse, **die Gott nicht Fürchtenden** genannt, und von allen Sacramenten der Kirche entfernt. **Johann Christoph Harenberg** hat zwar in einem eigenen kleinen Buche, welches er darüber geschrieben hat, (Dissertatio de Secta non timentium Deum, Seculo XIII. vel enata, vel efficta, Brunsvigae, 1756. 8.) ohne Noth eine eigene Sekte gemacht, indem der den **Papst nicht Fürchtenden** — denn das waren sie eigentlich, die mit diesem Ketzernahmen belegt wurden, — lange vorher schon genug gewesen waren. Allein er hat doch zugleich den kirchlichen Zustand des dreyzehnten Jahrhunderts, und die Geschichte der Händel **Friedrichs des Zweyten** mit den Päpsten recht wohl erläutert, auch wichtige Urkunden beygefügt.

Nichts ist am Ende dieser Erzählung der Religionsstreitigkeiten natürlicher und lehrreicher, als die Beantwortung der Frage, was eigentlich das Christenthum und seine vorgeblichen Verehrer durch dieselben, und

und besonders durch die Art, wie sie behandelt worden sind, gewonnen habe. Im Grunde hat die Geschichte selbst bereits darauf geantwortet. Niemals war noch unter den Christen der freye Forschungsgeist in ihrem Glauben; sogar die Begierde, ihn zu verbessern und zu vereinfachen, in einem solchen Grade rege geworden, als im zwölften und dreyzehnten Jahrhunderte. Aber niemals sind auch von ihren Lehrern nachdrücklichere und grausamere Mittel angewandt worden, jenen Geist und jene Begierde nicht allein gänzlich zu unterdrücken; sondern auch allen Folgen vorzubeugen, welche Versuche dieser Art haben konnten. Diese Absicht ist freylich großentheils erreicht worden; doch haben sie nicht verhindern können, daß unzählichen Christen die Augen über den Zustand ihrer Religion geöffnet worden sind, und daß ein Saame ausgestreuet worden ist, der noch in spätern Jahrhunderten große und edle Früchte trug. Was unterdessen für die Sache des ächten Christenthums in diesem und jedem andern Zeitalter von ungemeiner Wichtigkeit bleibt, ist die Bemerkung, von welcher Seite und durch welche Hülfsmittel für dasselbe die guten Dienste gewagt worden sind, welche man mit Recht auch unvollkommen und unvollendet bewundert. Die scharfsinnigsten **Scholastischen Philosophen** haben durch die tief eindringenden Untersuchungen eines ganzen Lebens zwar den kirchlichen Lehrbegriff ihrer Zeiten auf allen Seiten befestigt, und dem theologischen Vortrage weit mehr Bestimmtheit und Genauigkeit verschafft; zur Reinigung aber und Wiederherstellung der Religion selbst so wenig etwas beygetragen, daß sie dieselbe vielmehr mit unzählichen neuen Auswüchsen überladen haben. Hingegen haben die ganz unphilosophischen **Waldenser**, bloß durch eine mittelmäßige Bekanntschaft mit der Bibel und mit der ältesten Kirche, für jenes Hauptbedürfniß

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

mehr gewürkt, als Anselm und alle seine Nachahmer bis auf Duns Scot hervorbrachten. Auch die einleuchtendsten Gründe bestätigen es, daß, wenn es auf die richtigste Kenntniß oder Erneuerung des ursprünglichen Christenthums ankömmt, die Schrift und die Geschichte allein dazu die sichersten Wegweiser abgeben können; daß aber ohne diese beyde, der vortrefflichste Denker nur eine Religion bilden werde, die sich ganz zu seinem Lehrbegriffe und seinen Hypothesen schickt.

J. n. C. G. 1073 bis 1303.

Ende des neun und zwanzigsten Theils.

Register.

Abälards, Pet. Predigten für Nonnen. 314. sein Spott über eingebildete Wunder. 315.

Abendmahl, allerley Fragen über daſſelbe. 42. 44. 162. fg. Ariſtoteliſche Einkleidung dieſer Lehre. 202. Streit über geſäuertes und ungeſäuertes Brodt in demſelben. 394. fg. 406. 409. über Wein und Waſſer in demſelben. 397. Pet. von Bruis leugnet, daß der Leib Chriſti darinne ſey. 517.

Aberglauben, ſeine Gattungen. 132.

Acedia, eine Hauptſünde. 122.

Aegidius v. Rom, ſeine Schriften. 233.

Albert der Große, ob mit ihm das zweyte Zeitalter d. Schol. Theol. anfange? 6. fg. Auszug aus ſeiner Summa Theologiae. 57. fg. Beurtheilung ſeiner Methode. 69. fg.

Albigenſer, ihr Unterſchied von den Waldenſern. 569. Urſprung dieſes Nahmens. 570. erſter Feldzug wider ſie, 571. fg. in Deutſchland. 614. Ketzerkrieg gegen dieſelben. 618. fg.

Alexander III. ſeine Verordnung wider die Ketzer. 511.

Alexander von Hales, Leben und Schriften deſſelben. 7. fg. Auszug aus ſeiner Summa Theologiae, 8. fg. ſeine theol. Sittenlehre. 36. Urtheil von ſeiner Summa. 53. fg.

Alexius Comnenus, läßt ein polemiſches Werk verfertigen. 335. diſputirt für ſeine Kirche. 382. ſeine Beſchäftigung mit den Bogomilen. 462. fg.

Allatius, Leo, ſein Werk von d. beſtändigen Uebereinſtimmung d. Griech. u. Lat. Kirche. 374. 404.

Almoſen, körperliches u. geiſtliches. 121.

Anchialus, Mich. Patriarch v. Conſtantinopel, widerſetzt ſich der Vereinigung mit dem Papſte. 378.

Andronicus Paläologus, Kaiſer, verwirft die Vereinigung der Griechen und Lateiner. 450. fg.

Anſelm von Canterbury ſtreitet mit den Griechen. 380. fg.
Anſelm von Havelberg, ſein Religions-Geſpräch mit den Griechen. 383. fg.
Apoſtelorden. 668.
Apoſtolici. 657. fg.
Ariſtoteliſche Philoſophie, ihr Einfluß auf die Scholaſtiſche Theologie. 4 fg. 26. 28. 31. 35. 41. 55. 57—59. 60. 61. fg. 64. 82. fg. 88. 97. 98. 99. 120. 135. 140. 150. 180. 188. 193. 199. 200. 202. 214. 238. 246. 247. 252. 334. und auf Predigten. 322.
Armen, freywillige, ihr Betteln. 52. fg.
Armenier, unterwerfen ſich dem Papſte. 367.
Arnold, päpſtl. Legat, predigt einen Kreuzzug wider Ketzer. 619. läßt Ketzer und Katholiſche ohne Unterſchied todtſchlagen. 626.
Arnolds, Gottfr. Geſchichte d. myſtiſchen Theologie. 297. ſein Urtheil über die Bogomilen 266 fg.
Arſenianer. 451. fg.
Auferſtehung der Todten, vierley Fragen darüber. 179. fg. Einwendungen gegen dieſelbe 499.
Auguſtinus, ſeine zweydeutige Antipelag. Stelle. 216.
Aureolae, beſondere Belohnungen der Seeligen. 190. 307.
Azymiten. 406.

B.

Baſilius, Stifter der Parthey der Bogomilen. 462. fg. wird verbrannt. 465.
Beccus, oder Veccus, Joh. ein latiniſirender Grieche. 435. fg. ſeine Schriften für die kirchl. Vereinigung. 446. fg. Urtheil des Pachymeres über dieſelben. 447. wird abgeſetzt. 451. ſeine letzten Schickſale. 455. fg.
Beghарden und Beguinen. 667. fg.
Beichte, Meinungen darüber. 48. ſechzehn nothwendige Eigenſchaften derſelben. 169.
Bernhard, heil. ſeine myſtiſchen Schriften und Grundſätze. 265. fg. Beyſpiele aus ſeinen Predigten. 317.
Beſchauung, Gnade derſelben. 285. ſechs Arten derſelben. 286.
Beſchneidung, Fragen darüber. 160. fg.
Beſeſſene, ob es Melancholici ſind? 63.
Biſchöfe, ihr Antheil an der Inquiſition. 594. fg.
Bibliſche Theologen. 259.
Böſes, kömmt zufälliger Weiſe von Gott her. 492.
Bogomilen, Geſchichte dieſer Parthey. 461. fg. ihre Lehren. 469. fg. ihre Sitten. 473.
Bonaventura, ſeine Scholaſtiſche Methode. 208. fg. in ihm ſoll Adam nicht geſündigt haben. 210. Beſchreibung ſeines Breviloquium, 211. ingleichen ſeines Centiloquium, 219. ſeiner Pharetra. 220. ſeines Commentars

tars über Lombards Lehrbuch. 222. Urtheil von seinen scholast. Schriften. 230. fg. sein Eifer für die mystische Theologie. 231. seine mystischen Schriften. 291. seine Predigermethode. 321.

Bons hommes. 510.

Brodt, welches Christus im Abendmahl ausgetheilt hat, eine Reliquie. 410.

Brodtverwandlung, Fragen über dieselbe. 43. 162. fg. 229. ist keine Veränderung. 252. Hildebert von Mans scheint sie nicht geglaubt zu haben. 316. Versuch, sie begreiflich zu machen. 398. Einwürfe wider dieselbe. 498.

Bulgari. 477.

Buße, ob sie eine Tugend sey? ob sie ein böser Engel leisten könne? u. dgl. m. 45. fg. allerhand Bemerkungen über dieselbe. 165. fg.

C.

Caputiati. 656.

Castelnau, Peter von, einer der ersten Inquisitoren. 578. 578. wird ermordet. 583.

Cathari, ihre Geschichte. 477. fg. ihre Lehrsätze. 478. fg. 491. ihre vier Sacramente. 487. ihre sechszehn Gemeinen. 484. Bedeutung ihres Nahmens. 487. 504. widerlegt von Moneta. 481. fg.

Causae, viererley in Lombards theol. Handbuche. 223.

Christlicher Glaube, Beweise für denselben. 301. Vertheidigung desselben wider die Heyden, vom heil. Thomas. 341. fg.

Christus, Fragen über seine Menschwerdung. 35. Abhandlung der Lehre von ihm. 145. fg. er kam hauptsächlich zur Aufhebung der Erbsünde in die Welt. 146. seine mancherley Wissenschaft. 147. sein vierfacher Wille. 148. eine Menge Fragen über ihn. 149. ob es nothwendig gewesen sey, daß er zur Befreyung des menschlichen Geschlechts Leiden übernahm? 150. Würkungen seines Leidens. 151. Fragen üb. seine Auferstehung. 153. ob er sich selbst des Sacraments des Abendmahls bedient habe? 163. Fragen über seine Menschwerdung. 250. ob er sich zugleich darbringe und dargebracht werde? 648. in wiefern der Vater größer sey, als er? 648. fg.

Chrysolanus, Petr. päpstl. Gesandter zu Constnopel. 381.

Cinnamus, Joh. Vorwürfe dieses Griechen gegen die Päpste. 377.

Circumcisi. 655.

Claudius, Bischof von Turin, ob die Waldenser von ihm abstammen? 528.

Clemens IV. sucht Friede mit der Griech. Kirche zu stiften. 428. fg.

Conrad von Marburg, erster Inquisitor in Deutschland. 603. fg. war kein Mönch. 604. seine Wuth

gegen die Ketzer. 607. fg. wird ermordet. 612.

D.

Demuth, zwölf Stufen derselben. 268.

Dolcino, seine prophetischen Schreiben an die Christen, 663

Dominicaner, ihnen wird die Inquisition übergeben. 590.

Dominicus, der heil steht den Ketzerrichtern bey. 581. ob er die Inquisition gestiftet habe? 585.

Dreyeinigkeit, Abhandlung dieser Lehre. 22. 81. ihre Erklärung und vernunftmäßige Erläuterung. 213. fg. ihre Spuren in den Geschöpfen. 245.

E.

Ebenbild Gottes im Menschen, ist noch vorhanden. 87.

Eid. Vertheidigung desselben. 502.

Ehe, ein Sacrament, ihre Hindernisse. 177. fg.

Eberts Predigten wider die Catharen. 503.

Engel, Fragen über dieselben. 61. 84. fg. 89. fg.

Eon, ein Schwärmer d. 12ten Jahrhunderts. 653.

Erasmus, sein Urtheil über den heil. Thomas. 195.

Erbsünde, fünffache Aeußerung derselben bey den Heiligen. 66. fg. ihre drey Definitionen und Fragen darüber. 67. ihre Fortpflanzung erklärt. 215.

Euthymius Zigabenus, Beschreibung seines dogmatischen Zeughauses des ächten Glaubens. 332. fg. 373.

Ewiges Leben von Seiten der Seele. 503.

Excommunication, größere u. kleinere. 173.

Eymericus, Nicol. sein Directorium Inquisitorum. 616.

F.

Fasten, Fragen über dasselbe. 51. fg.

Fegfeuer, wie es auf Seelen würke? 47. Beweis desselben aus der göttl. Gerechtigkeit. 219. der Teufel übt diese Strafe aus. 229. ob es Theodoretus gelehrt habe? 460.

Fertigkeiten, menschliche, Untersuchungen darüber. 96. fg.

Franciscaner, haben anfänglich Antheil an der Inquisition. 593.

Fratres et Sorores liberi spiritus. 658.

Friedrich II., Kaiser, seine Gesetze wider die Ketzer. 514.

Furcht Gottes, ihre Eintheilung. 117. fg. Beschreibung derselben. 292. fg.

G.

Gebet, Fragen über dasselbe. 50. fg. Bemerkungen darüber. 129. 309. an die Heiligen. 181.

Geist, heil. vernunftmäßiger Beweis für seinen Ausgang. 23. Anmerkungen darüber. 83. von seinen Gaben, Seeligkeiten und Früchten. 100. über die Sünde wider ihn. 116. fg. ob er eigentlich ein Geist sey? 225. sieben privilegirte Gaben desselben. 291. Streit über seinen Ausgang vom Sohne Gottes. 387. 421. 443. 455. 458. Einwürfe wider seine Gottheit. 496.

Geiz, eine geistliche Hauptsünde. 135.

Genugthuung, ein Theil der Buße. 50. 52. 170.

Gerechtigkeit, eine moralische Haupttugend. 126.

Gericht, jüngstes, Abhandlung davon. 184. 187.

Germanus, Patriarch v. Constantinopel, sein Schreiben an den Papst. 411. seine Rede wider die Bogomilen. 475.

Gerson, Johann, sein Urtheil über den heil. Bonaventura. 209.

Gesetz, Abhandlung darüber. 105. fg.

Glaube, eine theologische Tugend. 111. 300.

Glückseeligkeit, Abhandlung über dieselbe. 92. fg. worinne sie bestehe? 347.

Gnade Gottes, Fragen über dieselbe. 37. Abhandlung darüber. 109. fg. ihre Eintheilung. 110. 299.

Gott, wiefern er von d. Menschen erkannt werde? 13. fg. 334. 353. über seine Eigenschaften. 14. fg. über seine Prädestination. 18. fg. über seinen Willen. 20. seine Nahmen. 27. über seine Erkenntniß aus der Vernunft. 59. fünf Wege, auf welchen sein Daseyn bewiesen werden kann. 77. ob er Kenntniß von Undingen habe? 79. über seine Prädestination. 18. fg. 79. fg. von seiner Seeligkeit. 80. über die Mehrheit der Personen in ihm. 82. 244. von seiner Regierung. 89. ob es schicklich gewesen sey, daß Gott ein Mensch wurde? 145. ob es eine Macht in ihm gebe? 204. Fragen über ihn. 244. fg. seine Breite, Länge, ꝛc. 336. von seiner Vorsehung, 348. und seinen Gesetzen. 349. soll eine zufällige Ursache des Bösen seyn. 492.

Gregor IX. erklärt sich wider die Scholastischen Theologen. 260. fg. seine Verordnungen an die Armenier. 369. sein Schreiben an d. Patriarchen Germanus. 414. fg. sein Gesetz wider die Ketzer. 513. richtet die Inquisition völlig ein. 589.

Gregor X. stiftet den Kirchenfrieden mit den Griechen. 432. fg.

Griechische Kirche, versuchte Vereinigung derselben mit der Lateinischen. 372. fg.

Griechen, ihre Mißhandlung

in Cypern von den Lateinern. 403. schwören das Schisma zu Lyon ab. 440. andere von ihnen sind damit übel zufrieden. 441. fg.
Guibert, Abt, seine Anweisung zum Predigen. 325. seine Schrift wider die Juden. 356.
Guilelmina, Stifterinn einer schwärmerischen Parthey. 659. fg.

H.

Haeretici vestiti. 588.
Heidnische Schriftsteller in Predigten angeführt. 326.
Heilige, Gebet an dieselben, Zweifel dagegen, und Gründe dafür. 181. fg.
Heinrich, Stifter einer kleinen Religionsparthey. 519.
Heinrich von Gent, seine Schriften. 232.
Helinaud, ein Cisterc. Mönch, seine Predigten. 326.
Henricianer. 520. fg.
Hildebert, Bischof von Mans, seine Predigten. 312. 315.
Höllenfahrt Christi, Erklärung derselben. 35. fg. 152. fg.
Höllenstrafen, ob sie ewig dauern? 303.
Hoffnung, eine theologische Tugend. 117. fg.
Honorius III., sein Betragen gegen den Grafen von Toulouse. 632.
Honorius von Autun, seine Schrift von den Ketzereyen. 341.
Hugo Etherianus, seine Schrift wider die Griechen. 399.
Hugo von St. Victor, seine mystischen Schriften. 274.

J.

Jacobiten, ihre Schicksale seit dem J. 1099. 357. fg. ihre Annäherung zur Römischen Kirche. 364. fg.
Ignatius, Jacobitischer Patriarch, Knecht der Knechte Christi. 364.
Innocentius III., sein Betragen gegen die Griechen. 407. sein Gesetz wider die Ketzer. 312. bestellt Ketzerrichter. 575. veranstaltet einen Kreuzzug wider die Albigenser. 618. fg.
Innocentius IV., sein Betragen gegen die Griechen. 423. fg.
Inquisition, ihr Ursprung. 574. fg. ob Lucius III. den Grund zu derselben gelegt habe? 577. ob der heilige Dominicus ihr Stifter sey? 585. Synodalverordnung zu Toulouse wegen derselben. 587. Gregor IX. bildet sie völlig aus. 589. Unruhen, welche ihre Grausamkeiten verursachen. 591. von Ludwig IX. unterstützt. 596. in Aragonien. 598. in Italien. 600. zu Venedig. 601. in Deutschland. 602. Anweisungen für dieselbe. 614. fg. Schriftsteller von derselben. 617.
Inquisitores haereticae pravitatis. 597.

Johannes Ducas Vatazes, Griech. Kaiser, sucht Friede zwischen Griechen und Lateinern zu stiften. 419.

Johannes Duns Scotus, Beschreibung seines Commentars über Lombards Lehrbuch. 238. seine Quaestiones Quolibetales. 253. seine theol. Methode. 254.

Juden, Beweis für das Christenthum gegen dieselben. 336. Abhandlung des Abts Guibert wider dieselben. 356. fg.

K.

Ketzer, warum sie die Todesstrafe verdienen? 114. fg. päpstliche Gesetze wider sie. 512. 513. vielerley Gattungen derselben. 571. Concilienschlüsse wider dieselben. 572.

Ketzergericht. S. Inquisition.

Ketzerkriege. 571. 618. fg.

Keuschheit, warum sie die Diener der Kirche ausüben sollen? 308.

Kinder, ob die in der Erbsünde sterbenden durch ein materielles Feuer bestraft werden? 226. fg. der Ungläubigen können wider Willen der Eltern getauft werden. 252. ob sie getauft werden sollten? 516.

Kirchenversammlung zu Bari. 380. zu Lyon. 439. Lateranensische 511. 630. zu Toulouse. 587.

Klugheit, eine moralische Haupttugend. 125.

Körper der Seeligen und Verdammten. 186.

Kreuze werden von Pet. von Bruis zerbrochen. 516. fg.

L.

Lateinische Christen, zu Estopel, gemißhandelt. 401.

Laster, den Tugenden entgegengesetzte. 113—141.

Leben, anschauliches und thätiges. 143.

Leger, Johann, seine Geschichte der Waldenser. 527. fg.

Leidenschaften, Abhandlung von denselben. 95.

Leonistae. 531.

Liebe, eine theologische Tugend. 119. ihre Gebote. 124. ihre Gattungen. 305.

Littera, Lombards Text 224. fg.

Lombard, Pet. Commentarien über sein theolog. Handbuch. 8. fg. 55. 165. 222. 232. 233. 238. ob er die causa efficiens von seinem Werke sey? 224.

Lombardi. 554.

Lucius III. excommunicirt die Waldenser. 533.

Ludwig VIII. führt einen Ketzerkrieg. 632.

Ludwig IX., König von Frankreich unterstützt die Inquisition. 596. nimmt am Ketzerkriege Antheil. 633.

M.

Mäßigkeit, eine moralische Haupttugend. 139.

Manichäer, neue. 477. fg. 489.

Manuel Comnenus, Kaiser, erregt theol. Streitigkeiten. 647. fg.

Maria, ist erst nachdem sie die Erbsünde angenommen hatte, geheiligt worden. 229. ob sie wahrhaftig die Mutter Gottes und eines Menschen gewesen sey? 247. ob sie in der Erbsünde empfangen worden sey? 248. ob sie Christum oder Gott geboheen habe? 363.

Maroniten, ihr Uebergang zur Römischen Kirche. 370. ihr Unterschied von derselben. 371.

Mauran, ein Ketzer zu Toulouse. 508. fg.

Mensch, sein Stand der Unschuld. 88. sein dreyfacher Zustand unter dem Teufel, und fünffacher unter Gott. 270 Zustand des innern nach dem Falle. 277. Unterricht des inwendigen Menschen. 279. wie man ihn mit sich selbst bekannt machen müsse. 327. fg.

Michael Paläologus, Griech. Kaiser, sucht beyde Kirchen zu vereinigen. 426. fg. wird von einem Papste excommunicirt. 449.

Milo, päpstl. Legat in Frankreich. 621.

Moneta, sein Werk wider die Catharen und Waldenser im Auszuge. 486. 490. fg.

Montfort, Simon von, Feldherr eines Kreuzzugs wider Ketzer. 627.

Mosaisches Gesetz, Anmerkungen über dasselbe. 106. fg.

Muhammed, ob er Gott kugelförmig gemacht habe? 650.

Mutter Gottes, es ist ketzerisch, diesen Nahmen nicht gebrauchen zu wollen. 148.

Mystische Erzählungen. 272.

Mystische Deutungen der Bibel. 255. 276. fg.

Mystische Schriften. 231. 273. fg.

Mystische Theologie, ihre Geschichte. 263. fg. der scholastischen entgegengesetzt. 264. fg. ihre gute Seite. 297.

N.

Nebucadnezars Traum, mystisch gedeutet. 279. fg.

Nestorianer, ihr Zustand im 12. und 13ten Jahrh. 359. ihre Vereinigung mit der Römischen Kirche. 361.

Nicephorus Blemmida, ein latinisirender Grieche. 420.

Nicetas Acominatus, sein Schatz der Orthodoxie. 338. fg. 373.

Nicetas, Erzb. v. Nicomedien, sein Relig. Gespräch mit den Lateinern. 386. fg.

Nilus Doxopatrius, seine historische

storische Widerlegung der päpstlichen Vorrechte. 575.

O.

Oelung, letzte, Abhandlung v. diesem Sacramente. 174.
Ὀλόφυρος. 650.

P.

Papst, Vorwürfe der Griechen gegen ihn. 392. fg. 412. fg.
Passagini. 656.
Pauperes de Lugduno. 351.
Pelagius, päpstl. Legat, seine Härte gegen die Griechen. 405.
Peraut, Wilh., seine scholastische Sittenlehre. 298. ihre Beurtheilung. 309. fg.
Philippus Solitarius, ein Griechischer Mystiker. 296.
Peter von Bruis, seine Meinungen und Schicksale. 515. fg.
Peter der Ehrwürdige, seine Schrift wider die Petrobrusianer. 515.
Peter von Pilichdorf, wenn er gelebt hat? 542.
Philosophie, die Magd der Theologie. 261.
Philosophische Wissenschaften, ob außer denselben auch andere nöthig sind? 75.
Polemische Schriften. 332 fgk.
Positive Theologen. 260.
Prädestination, Fragen über dieselbe. 18. fg. 79. fg.
Predigten, mystische, des heil. Bernhard. 266. fg. Geschichte derselben überhaupt im zwölften und dreyzehnten Jahrhunderte. 310. fg. Anweisungen zu denselben. 326. fg.
Priesterweihe, Erklärung dieses Sacraments. 175.
Prophetische Gnade. 142.
Publicani. 477. 486.
Punzilovo, Herman. ein Ketzer, wird beynahe canonisirt. 506.

Q.

Quodlibeta. 205. 253.

R.

Rainerius, einer der ersten Inquisitoren. 575.
Rainerius Sacchoni, seine Summa de Catharis et Leonistis. 480.
Raoul Ardent citirt heydnische Schriftsteller in seinen Predigten. 326.
Raymund VI., Graf von Toulouse, wird von den Inquisitoren verfolgt. 580. und von Innocentius III. 582 ihm wird der Mord eines Inquisitors zugeschrieben. 583. fg. Abbildungen von ihm. 619. fg. seine öffentl. Kirchenbuße. 622. nimmt das Kreuz wider die Ketzer seines Gebiets. 623.
Raymund VII., Gr. v. Toulouse, seine öffentl. Kirchenbuße. 634. wird von den Inquisitoren verfolgt. 636.

Reformatoren der Religion waren die Waldenser. 553.

Religion ist keine theologische Tugend. 129. äußerliche Handlungen derselben 130.

Religionsstreitigkeiten, ihre Geschichte im 12. und 13ten Jahrhunderte. 331. fg.

Richard von Middleton, seine Schriften. 232.

Richard von St. Victor, sein philosoph. Beweis über die Mehrheit der göttlichen Personen. 25. Auszüge aus seinen mystischen Schriften. 276.

Römische Kirche, ihre versuchte Vereinigung mit der Griechischen. 372. fg. Gründe, warum sie keine Kirche Gottes sey. 500.

S.

Sabar Jesu, Patriarch der Nestorianischen Kirche. 362.

Sabatati. 532.

Sacramente, Abhandlung dieser Lehre. 38. fg. 155. fg. über ihre Anzahl unter dem Naturgesetze. 39. warum sieben des Evangel. Gesetze sind? 40. Gründe für und wider diese Zahl. 156. fg. sie sollen eine siebenfache Krankheit heilen. 217. fg. vier falsche der Catharen. 481. fg. Meinungen der Waldenser von denselben. 548. fg.

Schlüsselgewalt der Priester. 171. fg.

Schöpfung, Untersuchungen über diese Lehre. 28. fg. 64. fg. 84.

Scholastische Theologie, Ursachen ihrer Fortdauer. 3. fg. Geschichte ihres zweyten Zeitalters. 4. fg. Fragen über ihre Früchte für die Religionswissenschaft. 256. von Päpsten und positiven Theologen angegriffen. 250. ihre Verbindung mit der mystischen. 263. ist eigentlich eine Streittheologie. 354.

Schrift, heil. ihre Breite, Länge, Höhe und Tiefe. 211. fg. acht Wege, sich von ihrem göttl. Ursprunge zu überzeugen. 239. ihr großes Ansehen bey den Mystikern. 284. vier Arten ihrer Auslegung. 327. wird von den Waldensern hervorgezogen. 530. 533. fg.

Scotisten. 255.

Secta non timentium Deum. 672.

Seele, Fragen über dieselbe. 86. fg.

Seelige, ihr Zustand und Mitgiften ihrer Seelen. 188.

Seeligkeit, ob sie jeder nach dem Gesetze, welches er vor Gott gefällig hält, erlange. 302.

Segarelli, Gherard. Stifter d. Apostelordens. 661.

Sittenlehre, christlich-scholastische, des Alex. von Hales. 36. des Thomas v. Aquino. 92. fg. Urtheil über diese letztere.

letztere. 199. Sammlung über dieselbe von Vincent von Beauvais. 235. des Wilh. Peraut. 298.

Stedinger, ihre Wohnplätze. 637. ihre Händel mit dem Erzb. von Bremen. 638. fg. ihre Ketzereyen. 641. fg. Kreuzzüge wider sie. 645. fg.

Sünde, Fragen darüber. 65. fg. ihre Eintheilungen u. Ursachen. 101. fg. ihre Fortpflanzung und Würkung. 103. fg.

Sündenfall, Meinungen und Fragen darüber. 32. fg.

Summa Magistralis. 269.

T.

Tanchelm, seine Ketzereyen. 651. fg.

Tapferkeit, eine moralische Haupttugend. 137.

Taufe, mancherley Fragen über dieselbe. 41. 158. fg. eine dreyfache. 159. eine geistliche. 481. 488.

Testament, alte, ob der Gott und Urheber desselben böse sey? 493. fg.

Theologie, Geschichte der Scholastischen. 3. fg. ob die Theologie überhaupt eine Wissenschaft sey? 11. fg. ihre Vorzüge vor andern Wissenschaften. 57. Fragen über dieselbe. 75. 238. biblische. 259.

Thomas von Aquino, ob die ihm zugeschriebene Summa Theologiae sein Werk sey? 71. fg. ob er ein Schüler Alex. von Hales gewesen sey? 73. Auszug aus seiner Summa, 74—193. seine Sittenlehre. 92. fg. gute Eigenschaften seiner Summa. 193. fg. ihre Ausgaben. 195. fg. Angeiffe auf dieselbe. 196. fg. Beurtheilung dieses Werks. 197. fg. Beschreibung seiner Summa de veritate. 199. seine kleinen Schriften. 201. fg. seine Aristotelische Einkleidung d. Lehre vom Abendmahl. 202. seine Quaestiones disputatae. 203. Quaestiones Quodlibetales. 205. seine Vertheidigung des katholischen Glaubens wider die Irrthümer der Heyden. 341. fg. Beurtheilung derselben. 352. fg. seine Schrift wider die Irrthümer der Griechen im Auszuge. 457. fg.

Thomisten. 255.

Todte, Fürbitte für dieselben, wie sie helfen? 180. 304.

Toulouse, ein Zufluchtsort von Ketzern. 508.

Transsubstantiation. Siehe Brodtverwandlung.

Tugenden, Fragen über dieselben. 97. ihre Eintheilung in verstandsmäßige, moralische und theologische. 98. fg. die den verschiedenen menschlichen Ständen eigenen. 143. fg. von ihrem Nahmen und Begriff, ihrer Eintheilung, ꝛc. 298. fg.

U.

Ultramontani. 554.

Unglaube und Ungläubige, Anmerkungen darüber. 113. fg.

Urbanus IV., seine Friedensbemühungen bey d. Griech. Kirche. 427. fg.

V.

Venetianische Inquisition von besonderer Einrichtung. 601.

Verdammte, Fragen über ihren Zustand. 190. fg. für und wider die ewige Dauer ihrer Strafen. 192. fg.

Vergnügungen, wider ihren unordentl. Gebrauch. 306.

Via activa et passiva Mysticorum. 266.

Via purgativa. 231.

Vincent von Beauvais, sein Antheil an der Summa des heil. Thomas. 72. fg. sein vierfaches Speculum 234.

Vita contemplativa. 285.

W.

Waldenser, ihre Geschichte. 526. fg. ob sie lange vor dem 12ten Jahrhdt. entstanden sind? 527. werden excommunicirt. 533. ihre Meinungen. 537. und Gewohnheiten. 538. sieben Ursachen ihrer starken und geschinden Ausbreitung, auch langer Dauer. 540. fg. ihr Lehrbegriff. 542. fg. 546. fg. Gattungen derselben. 554. fg. ihre innere Verfassung. 555. ihre Sitten. 558. ihre Ausbreitung. 559. fg. ihre Verfolgung. 560. fg. Widerlegungsschriften gegen sie. 563. neuere Schriftsteller über ihre Geschichte. 566.

Waldus, Petr., Stifter der Waldenser. 529.

Weib, Fragen über die Schöpfung desselben. 226.

Weiber, ob ihnen die Waldenser das Predigen verstattet haben? 552.

Wilhelm von Lyon. S. Peraut.

Willen, Abhandlung von demselben. 94.

Wort Gottes, 24erley Nutzen desselben. 236.

Wunder, Anmerkungen darüber. 30. ihre Eigenschaften und Anlagen. 63. zur Bestätigung des göttlichen Ansehens der heiligen Schrift. 242. ein mißlungenes. 315.

Y.

Yvenot, seine Schrift von den Waldensern. 562.

Z.

Zeugung des Sohnes Gottes, eine vernunftmäßige Lehre. 351.

Zusätze und Verbesserungen.

Zum acht und zwanzigsten Theil.

S. 9. Z. 5. st. 1129. l. 1229.
S. 63. Z. 35. st. Damasus l. Damascenus.
S. 123. Z. 21. ist nach dieses einzurücken: sollte.
S. 353. Z. 9. st. Patze l. Platze.

Zum neun und zwanzigsten Theil.

S. 9. Z. 34. statt wichtigstrn l. wichtigsten.
S. 26. Z. 8. st. fünsten l. fünften.
S. 55. in der letzten Zeile st. o weit l. so weit.
S. 208. Z. 18. st. sei- l. seine.
S. 248. Z. 21. st. diese l. dieser.
S. 295. Z. 1. st. das l. daß.
S. 310. Z. 13. nach den Worten: im Ganzen, ist folgendes beyzufügen: Sonst fehlt es nicht an sonderbaren Einkleidungen der christlichen Sittenlehre in diesem Zeitalter. Ein Niederländischer Dominicaner und Bischof, Thomas Cantimpratensis, der im Jahr 1263. gestorben ist, hat in seinem Bonum universale de Apibus, Duaci, 1605. auf 597 Oktavseiten, die Bienen aus allen ihm möglichen Gesichtspunkten gefaßt; alles moralisch ausgelegt, und auf die Pflichten der Christen überhaupt; ganz vorzüglich aber auf die wechselseitigen Obliegenheiten der Kloster-Obern und ihrer Untergebenen, angewandt. Erzwungene Aehnlichkeiten und fabelhafte Erzählungen voll Aberglaubens, sind mit erträglichen moralischen Vorschriften in diesem Buche verbunden.
S. 323. Z. 4. st. et omnis l. est omnis.
S. 325. Z. 13. 14. ist nach den Worten: zu Gesichte gekommen, hinzuzusetzen: Ich habe jedoch nachher erfahren, daß diese Anleitung (Opp. p. 51—117.) in ziemlicher

licher Kürze viel für ihre Zeiten Nützliches von den Hauptgegenständen der Moral, über welche man predigen müsse, sagt; daß die Pflicht des Predigens darinne besonders den Prälaten empfohlen, und daß auch gezeigt wird, wie sie gegen die verschiedenen Gattungen von Zuhörern auszuüben sey.

S. 333. Z. 17. st. Hauptschriften l. Handschriften.
S. 345. Z. 18. st. bemerkt sie, l. bemerkt, sie.
S. 371. Z. 34. st. Enoplia l. Euoplia.
S. 411. Z. 13. st. dem l. den.
S. 417. Z. 33. st. lauschte l. leuchte.
S. 435. Z. 25. st. Charthophylax l. Chartophylax.
S. 445. Z. 16. st. sagte l. sagt.
S. 449. Z. 15. st. 1218. l. 1281.
S. 462. Z. 4. st. Naraniels l. Sataniels.
S. 486. Z. 4. st. Ketzer, Inquisitor l. Ketzer-Inquisitor.
S. 496. Z. 20. st. vor l. von.
S. 499. Z. 18. st. oragnum l. organum.
S. 542. Z. 33. st. Historis l. History.
S. 554. Z. 29. st. Allein jene l. Jene.
S. 567. Z. 28. st. der l. die.
S. 579. Z. 21. st. Amailrch l. Amalrich.
S. 603. im Columnentitel st. Conntad l. Conrad.
S. 609. Z. 32. st. Herr l. Herrn.
S. 615. Z. 1. st. Absatz l. Aufsatz.